Lorenz Trein

Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion



Religion: Debatten und Reflexionen 2

Mohr Siebeck

Religion:
Debatten und Reflexionen

herausgegeben von

Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink,
Susanne Talabardon und Matthias Wüthrich

2



Lorenz Trein

Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion

Mohr Siebeck

Lorenz Trein, geboren 1984; Religions- und Kulturwissenschaftler; 2015 Promotion an der Universität Basel; 2022 Habilitation im Fach Religionswissenschaft an der Universität München.
orcid.org/0000-0002-4350-5936

ISBN 978-3-16-162186-4 / eISBN 978-3-16-162558-9
DOI 10.1628/978-3-16-162558-9

ISSN 2700-7138 / eISSN 2700-7146 (Religion: Debatten und Reflexionen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.de* abrufbar.

2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Umschlagentwurf von Uli Gleis in Tübingen, Coverabbildung: © Boekhandel Dominicanen Maastricht, mit freundlicher Genehmigung.

Printed in Germany.

Modernity is not a disease for which we seek a cure but rather the question to which we continually devise answers, the insoluble problem for which we find a continuing series of incomplete solutions. Modernity is the structure of contingency that forces selections, which, in turn, force further selections, none able to assert its own necessity.

William Rasch, *Niklas Luhmann's Modernity,* 1–2.

Zur Moderne gehört seit jeher die Kritik an der Moderne, auf rechter Seite wie auf linker. Paradoxerweise lebt diese Kritik just von jener Freiheit, die sie für bedenklich hält.

Karl-Heinz Ott, *Verfluchte Neuzeit,* 15.

Mit unserer seltsamen Vorstellung vom Säkularen können wir weder zum Religiösen zurückkehren noch uns von ihm befreien.

Bruno Latour, *Kampf um Gaia,* 478–479.

Wird die Geschichtszeit und die Geschichte verabsolutiert, so kann es sich leicht ereignen, daß in der geschehenden Geschichte der zeitbefangene Denker dem aktuellen staatlichen Machtgetriebe den Charakter des Absoluten und in diesem Sinn Zukunftsbestimmenden zuspricht. Danach mag für ein Weilchen der Gnom Erfolg krampfhaft grinsend den Gottessitz der Vollmacht einnehmen.

Martin Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips,* 303.

Vorwort

Beginnen möchte ich mit einer kleinen Episode aus dem Material, das in dieser Studie entfaltet wird.[1] Karl Löwith, dessen 1949 im amerikanischen Exil veröffentlichtes Buch *Meaning in History* immer wieder, einmal dahingestellt ob bedacht oder nicht, als Beleg dafür zitiert wird, die Epoche der Neuzeit habe etwas mit ‚säkularisierter Eschatologie' zu tun, wurde einmal vorgehalten, die Unterscheidung von *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, welche für Löwiths Neuzeitkritik wichtig war, verweise auf eine theologische Debatte, in der es darum ging, die Herausforderungen der Methoden der historischen Kritik zu reflektieren. Löwith habe diese Unterscheidung der Apologetik entnommen und auf eine Weise zugespitzt, in der alle möglichen Versuche, das Reich Gottes immanent und in der Geschichte der Menschheit Wirklichkeit werden zu lassen, fraglich erscheinen müssen, ‚Säkularisierungen der Eschatologie' eben.

Im Versuch, seinem Buch einen theologischen Sinn abzugewinnen, sah Löwith freilich ein Missverständnis.[2] Für das Interesse einer Genealogie, die nach historischen Kontexten und der Brüchigkeit von Begriffen und ihren Wanderungen sowie nach Verunreinigungen vermeintlich scharf abgegrenzter Wissensfelder und Disziplinen fragt, ist diese Episode aufschlussreich, weil ‚Säkularisierung' vielleicht mehr mit theologischen oder Theologie zugeschriebenen Unterscheidungen zu tun hat, als vielfach angenommen. Diese Vermutung passt auch zum Interesse einer heute verbreiteten, wenngleich nicht weniger umstrittenen Säkularismuskritik, die ausgehend von den Arbeiten Talal Asads ganz allgemein gesprochen noch nicht

---

[1] Literaturverweise werden im Vorwort nur spärlich verwendet. Entsprechende Verweise werden in den nachfolgenden Kapiteln gegeben.

[2] Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1984], Stuttgart: Metzler 2007, 189: „Die Absicht des Buches *Meaning in History* […] war eine kritische: es sollte daraus die Unmöglichkeit einer Philosophie der Geschichte hervorgehen. Diese Absicht wurde oft positiv-christlich mißverstanden, weil sie bestimmten Tendenzen der protestantischen Theologie konform […] schien." Kursiv im Original. Zitiert nach Timm, Hermann, „Karl Löwith und die protestantische Theologie", in: *Evangelische Theologie* 27/11 (1967), 573–594, hier 575.

einmal nach Religion, sondern nach Vorstellungen und Praktiken fragt, welche das ‚Säkulare' hervorgebracht hat und dieses adressieren. Aufschlussreich aber auch und gerade deshalb, weil diese Kritik sich das ältere Konzept der ‚säkularisierten Eschatologie' bisweilen zu eigen macht, um ‚unsere säkulare Kultur' in Teilen oder als Ganzes, in jedem Fall aber als eine illegitime zu erkunden.

Das Konzept der ‚säkularisierten Eschatologie' weist begriffshistorisch Bezüge zu religiös-theologischen Säkularisierungsdiagnosen auf. Dass der aktuelle Rückgriff auf dieses Konzept nicht mit einer solchen zusammenfällt, wird in der Religionswissenschaft mit einer Unterscheidung argumentiert, die keineswegs für diesen Diskussionszusammenhang spezifisch ist und auch in anderen Disziplinen und Wissensfeldern als Hinweis darauf eine Rolle spielt, was Soziologinnen und Soziologen die Ausdifferenzierung eines Wissenschaftssystems nennen. Religionswissenschaftliche *Begriffe* seien vielfach den *Gegenständen* entnommen, die das Fach untersucht, was auf ein Spannungsverhältnis verweist, das gleichzeitig und in mehrere Richtungen wirkt. Dafür scheint auch die Frage nach dem Verständnis von Eschatologie in der älteren Säkularisierungsdebatte zu sprechen, die sich problemlos auf andere und frühere Vertreter sowie das Nachleben dieser Debatte in der heutigen Diskussion über den Klimawandel oder die Grenzen des Säkularismus und dessen Religionsverständnis ausweiten lässt. Löwith wurde interessanterweise von einem Theologen kritisiert,[3] der, soweit bekannt, in Heidelberg bei diesem als Student gehört hatte, wohin Löwith auf Vermittlung eines Kollegen gekommen war, und damit auch in ein Deutschland zurück, das er mit dem Erstarken des Nationalsozialismus als „Jude"[4] über Italien und Japan in die USA verlassen hatte.

Der Befund einer theologischen Kritik an Löwith ist als solcher keineswegs neu und hatte bzw. hat vielleicht eher für Theologinnen Relevanz. Löwith, so die Kritik weiter, habe die Bedeutung eines ‚christlichen Geschichtsbegriffs' verkannt, den es in einem wissenschaftlichen Diskussi-

---

[3] Es handelt sich um den systematischen Theologen Wolfhart Pannenberg. Zur Präsenz der unmittelbaren Vergangenheit im Deutschland der frühen Nachkriegszeit Black, Monica, *A Demon-Haunted Land. Witches, Wonder Doctors, and the Ghosts of the Past in Post-WWII Germany*, New York: Metropolitan Books 2020. Dt. Black, Monica, *Deutsche Dämonen. Hexen, Wunderheiler und die Geister der Vergangenheit im Nachkriegsdeutschland,* Stuttgart: Klett-Cotta 2021.

[4] Siehe dazu Koselleck, Reinhart, „Vorwort", in: Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1984], Stuttgart: Metzler 2007, IX–XIV, hier XII: „Zwei große Themen sind es, die er [Löwith] – entlang allen Einzelgeschichten – immer wieder reflektiert: Der Verfall der deutschen bürgerlichen Welt und die ihm aufgenötigte Spaltung seiner Existenz in die eines Deutschen und eines Juden."

onszusammenhang zu plausibilisieren gelte. Religionswissenschaftlich scheint mir aber aufschlussreich, dass der theologische Einwand gegen das, was heute mit einiger Wahrscheinlichkeit eine ‚theologische Genealogie der Säkularisierung' genannt würde, zu der Frage führt, mit welchen Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs beobachtet wird.

Diese Frage hat etwas mit der Vermutung zu tun, dass Reflexionen des ‚Säkularen' und der ‚Säkularisierung' genau deshalb miteinander zusammenhängen, weil sich Beobachter:innen in diesem Diskurs voneinander unterscheiden. Mit Niklas Luhmann lässt sich die ‚religiös/säkular'-Unterscheidung als eine Beobachtung reflektieren, mit der zuallererst Religion ihre ‚säkulare' Umwelt thematisiert und ihr Verhältnis zu anderen Beobachter:innen. Über Luhmann hinausgehend lässt sich zeigen, dass eine ‚religiöse' Beschreibung der ‚Säkularisierung' auch für andere Beobachter:innen interessant geworden ist. Dabei geht es auch – aber nicht nur – um eine Genealogie der Säkularisierung, die zu einer Kritik idealistischer Konzeptionen vom Reich Gottes zurückführt, in welcher das Verhältnis von ‚Geschichte' und ‚Eschatologie'– aber auch ‚Immanenz' und ‚Transzendenz'[5]– für eine Modernediagnose wichtig geworden ist, die – grob gesprochen – in den Jahrzehnten um 1900 zur Aufklärung und einem auf ‚Historismus' eingestellten Weltbild auf Abstand ging.

Diese Genealogie der Säkularisierung ist für die Religionswissenschaft heute auf der Gegenstandsebene und in begrifflicher Hinsicht aufschlussreich. Als *Gegenstand* interessiert ‚säkularisierte Eschatologie' mit Blick auf die Frage, in welche Geschichtszeitkonstruktionen dieses Konzept und auch die theologische Kritik an Löwith selbst eingelassen sind. ‚Säkularisierte Eschatologie' wurde in ganz unterschiedlicher Hinsicht über Grenzen der Religion und des Säkularen hinweg von allen möglichen Beobachter:innen aufgegriffen, umgedeutet und mit anderen Konzepten gekreuzt, aber auch harsch zurückgewiesen, nicht zuletzt deshalb, um Grenzen des ‚Religiösen' und ‚Säkularen' zu thematisieren. Wenn Genealogie etwas mit ‚gedeuteter Geschichte' (Nietzsche, Foucault) zu tun hat, ist dieser Band auch ein Stück Deutungsgeschichte der Säkularisierung und ihrer Gegenwart, die für Religions- und Intellektuellenhistorikerinnen empirisch aber sicher eher dünn besiedelt erscheinen muss, was mit dem nicht immer einfachen Verhältnis von Geschichte und Soziologie zu tun hat. Für den *Begriff* einer ‚Genealogie der Säkularisierung' spricht sich diese Studie im

---

[5] Dazu mehr in Auffarth, Christoph/Trein, Lorenz, „Säkulare Religion: Ein systematischer Aufriss", in: Christoph Auffarth/Thomas Auwärter/Lorenz Trein (Hg.), *Säkulare Religion* (in Vorbereitung).

Rahmen einer Reflexion auf Unterscheidungen aus, die dazu beiträgt, die ‚religiös/säkular'-Unterscheidung im Wissen um ihre Grenzen anschlussfähig zu halten.

In letzter Zeit sind nicht nur Überlegungen zu einer ‚theologischen' Genealogie der Säkularisierung im Umfeld der kritischen Säkularismus-Studien unter Beschuss geraten, sondern auch soziologische Annahmen zur Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche. Diese Kritik betrifft auch die Religionswissenschaft selbst, welche sich im deutschsprachigen Raum bereits seit einigen Jahrzehnten recht erfolgreich als *Kulturwissenschaft* etabliert. Gerade Historikerinnen und Historiker fragen immer wieder mit guten Gründen, weshalb es sinnvoll erscheinen sollte, Religion als einen eigenen Wirklichkeitsbereich von anderen solchen Bereichen abzugrenzen. Wissenssoziologisch (und nochmals mit Luhmann) gesprochen verweist die historische Semantik des Kulturbegriffs auf eine gesellschaftliche Beobachtersituation, die durch ‚Kontingenz' gekennzeichnet ist und Beobachtungsebenen verschiedener Ordnung relationieren muss. In der Gesellschaft ist jetzt auch mit einer Unsicherheit darüber zu rechnen, in welchem Fall Religion vorliegt und in welchem nicht, auch aus Sicht der Religion selbst. Der Säkularisierungsdiskurs hat so gesehen viel mit einem *auf ‚Religion' bezogenen Aushandlungsgeschehen* zu tun.

Dabei geht es keineswegs nur um ‚traditionelle Traditionen' wie das Christentum. Der ‚Kollektivsingular Geschichte', dessen Entstehung und vermeintlicher Niedergang bis heute immer wieder anhand des vielfach zitierten Werkes von Reinhart Koselleck verhandelt wird, ist ein besonders aufschlussreiches Beispiel dafür, was Luhmann mit dem Begriff der Kultur beschreibt. Wenn ‚Geschichte' etwas mit einer immer erst noch zu klärenden Unbestimmtheit darüber zu tun hat, wie das Verhältnis von Beschreibung und Beschriebenem, oder auch hier wieder: von *Gegenstand* und *Begriff* jeweils bestimmt ist, solange Fragen der Gegenstandsbestimmung nicht einfach als geklärt vorausgesetzt werden; wie sich Wissenszusammenhänge über vergangene Zeiten, die intellektueller Sinnpflege bedürfen, um einmal nicht von Philosophie oder Theologie zu sprechen, und Handlungsvorstellungen zueinander verhalten, die eher etwas mit sozialer Zeit und der Pragmatik von Symbolsystemen zu tun haben; und wie Beobachter:innen das Verhältnis eines Diskurses *über* Geschichte und eines Diskurses *in* der Geschichte relationieren; alles das bringt religionswissenschaftlich gesprochen Umgangsweisen mit ‚Kontingenz' (Luhmann) in den Blick, die in der ein oder anderen Form stabilisiert werden muss. Religion im Säkularisierungsdiskurs hat mit mehr zu tun als einer Genealogie ‚säkularisierter Eschatologie'.

Die vorliegende Studie, die aus meinem Habilitationsprojekt im Fach Religionswissenschaft an der philosophischen Fakultät der Universität München hervorgeht, wäre ohne viele Begegnungen nicht möglich gewesen, weshalb ich die Gelegenheit nutzen möchte, einer ganzen Reihe von Personen und Institutionen meinen Dank auszusprechen. Robert Yelle räumt mir an seinem Lehrstuhl viele Freiheiten ein, an „meinen Sachen" zu arbeiten und hat mich in intensiven Gesprächen auch zu diesem Projekt ermuntert, Position zu beziehen. Christoph Auffarth hat den Blick auf theologische Debatten zur Eschatologie geöffnet und mit dem sanften Druck der Nachfrage zum Fertigwerden des Bandes beigetragen. Susannah Heschel hat in einer frühen Phase des Projekts Fragen gestellt und Warnungen ausgesprochen. Ihr verdanke ich auch den Hinweis auf einen Text von Martin Buber, der wie vieles andere tief in einer Fußnote versunken ist. Michael Brenner, Sebastian Gäb und Martin Lehnert haben Rückfragen gestellt und sich Überlegungen von mir angehört. Judith Neunhäuserer und David Demmel haben Material besorgt und in Lehrveranstaltungen mit klugen Formulierungen beigetragen und angeregt. Den Zuhörer:innen der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft*, der *European Association for the Study of Religions* und der *American Academy of Religion* danke ich für Fragen und Kommentare. Das *Center for Advanced Studies* der LMU München hat ein Forschungssemester ermöglicht, in welchem ich dann doch einen Kurs unterrichtet habe; das *LMU-UCB Research in the Humanities Program* einen Gastaufenthalt an der Universität Berkeley, an der die Arbeit im Frühjahr 2022 fertiggeschrieben wurde. Jonathan Sheehan hat im richtigen Moment die richtigen Fragen gestellt und im kalifornischen Frühling die Schlussüberlegungen und das Vorwort zu dieser Arbeit angeregt. Die Mitarbeiter:innen der genannten Institutionen haben mich beeindruckend professionell unterstützt, wobei ich besonders Patty Dunlap (*Berkeley Center for the Study of Religion*) und Moritz Baumstark (*CAS*) nennen möchte, die meine Unentschiedenheit in einer sich als produktiv erweisenden Form zu kanalisieren gewusst haben. Ohne Alexander Nawrath von der Geschäftsstelle der philosophischen Fakultät (LMU) wäre aus der Reise nach Berkeley vermutlich nichts geworden. Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink, Susanne Talabardon und Matthias Wüthrich haben die Aufnahme des Textes in die Reihe *Religion: Debatten und Reflexionen* ermöglicht. Betina Burkhart, Katharina Gutekunst, Markus Kirchner und Tobias Stäbler vom Mohr Siebeck Verlag danke ich für die angenehme Zusammenarbeit, den Gutachtern der Arbeit für ihre Beobachtungen, Fragen und Kommentare. Der *LMU Open Access Fonds* hat in großzügiger Weise den freien Zugang zum Band im Internet finanziert. Vanessa von Campe hat

zuverlässig und mit großem Einsatz das Manuskript eingerichtet und die Register erstellt.

Das Wichtigste aber: Die Liebe und das Vertrauen, die mir Judith, Noah und Felix jeden Tag zuteilwerden lassen, sind kaum in Worte, allenfalls vielleicht mit einer Unterscheidung zu fassen: Ohne sie wäre alles nichts.

München, Anfang April 2023

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Blickwechsel auf den Säkularisierungsdiskurs

Vom Gegensatz von Religion und Moderne als „Bedingung" des sich im 19. Jahrhundert formierenden, genealogisch-kulturdiagnostischen Begriffs der Säkularisierung sprach Hermann Lübbe 1962 auf einem dem Thema des Fortschritts gewidmeten Philosophiekongress in Münster,[1] auf welchem u. a. auch Karl Löwith und Hans Blumenberg referierten.[2] Während Lübbe in erster Linie das Christentum und Fragen der Ideenpolitik im Blick hatte,[3] wird im Säkularisierungsdiskurs heute eher vom Säkularen und Religiösen gesprochen.[4] In der aktuellen Diskussion begegnet das Anliegen, säkulare Diskurse und Praktiken nicht einfach als Ausdruck religiöser Unterscheidungen und Prägungen aufzufassen, sondern genealogische Beziehungen und die Aushandlungsarbeit der Grenzen solcher Diskurse und Praktiken und damit hervorgebrachter und adressierter „Subjektivität[en]", politischer „Bereitschaft[en]" und „Ausformungen von Zeitlichkeit" in den Blick zu nehmen,[5] allgemeiner gesagt das Entstehen neuer For-

---

[1] Lübbe, Hermann, „Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie", in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Pustet 1964, 221–239, hier 225: „… die moderne Welt und ihre christliche Vergangenheit und Herkunft [mußten] als sich gegenwärtig ausschließende Gegensätze erfahren werden." Siehe auch Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* [1965], Freiburg: Karl Alber 2003, 40.

[2] Zum Kongress und Lübbe, insbesondere mit Blick auf Blumenberg, Müller, Ernst, „Säkularisierung und Begriffsgeschichte. Eine kritische Revision", in: *Interjekte* 9 (2017), 16–25, hier 17–22. Weitere Literatur wird im Fortgang der Untersuchung angeführt.

[3] Lübbe, „Säkularisierung als Kategorie", 239: „[D]ie Kategorie der Säkularisierung [ist] keine Kategorie von hohen spekulativen Würden […]. Ihre Geschichte erweist sie überhaupt weniger als eine Kategorie, durch die man begreift, denn als Funktion, ja gelegentlich als Parole in den ideenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Glauben und moderner Welt."

[4] Siehe Frey, Christiane/Hebekus, Uwe/Martyn, David (Hg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020, hier insb. Kapitel „Einführung".

[5] Siehe Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003, hier 26.61–62. Dt. Übersetzung Asad, Talal, *Ord-*

men von Religion.[6] In dieser inzwischen auf das Epochenkonzept des Anthropozän, den Klimawandel[7] und gesellschaftliche Protestbewegungen[8] ausgedehnten Debatte bleibt die Differenz von Religiösem und Säkularem oftmals vorausgesetzt, der Unterscheidung von Eschatologie und Fortschritt nicht unähnlich, die für die in Münster geführte Diskussion so wichtig war, gerade auch für die Kritik des Begriffs der Säkularisierung bzw. der Säkularisation selbst. Die Frage nach den Grenzen der Unterscheidung von Religiösem und Säkularem und das Problem ihrer Verabschiedung sind davon nicht ausgenommen.[9]

---

nungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne [2003], Paderborn: Konstanz University Press 2017, 35: „Es geht mir bei meinen Überlegungen […] schlicht darum, mit der Idee aufzuräumen, dass das Säkulare eine Maskierung von Religion sei, dass säkulare politische Praktiken oftmals religiöse nachbildeten." Zitate 76–77.

[6] Ähnlich heißt es im Einführungskapitel zu Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung*, hier 23: „[D]er Säkularisierungsdiskurs zeichnet sich paradoxerweise weniger dadurch aus, dass er die Religion auf Abstand hält, als vielmehr dadurch, dass er nahezu obsessiv mit ihr befasst ist" und „den Begriff der Religion immer wieder neu einsetzt – nicht einfach zur Bezeichnung seines Anderen, sondern als eine Größe, die umdefiniert und angeeignet, ja dem Säkularen bis zur Kooptierung eingegliedert werden kann." Hervorgehoben wird auch der „spezifische Einfluss der Säkularisierung auf die Religion selbst".

[7] Zum Beispiel Asad, Talal, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York: Columbia University Press 2018, 148–149: „Our present – called by some Anthropocene rather than modernity – has seen our secular knowledge and our way of life generate unprecedented threats to all of global life: The Ending of Time, originally the privilege of divinity, now reveals itself as a possible human fiat – hence, as theology in an ironic mode. The violence of industrialization and environmental exploitation over recent centuries has initiated global climate change and the collapse of the ecosystem and has accompanied astonishing advances in science and technology that, among other things, have made the violence of nuclear weapons real. In these connected developments, the systematic application of secular reason has opened up the prospect of ending all life on our planet."

[8] So auch Kuehn, Evan F., „Is the Climate Crisis a Secular Eschatology? What does religion have to do with climate change activism?" Blogpost auf *Sightings: Reporting and commenting on the role of religion in public life*, 3. Oktober 2019, https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/climate-crisis-secular-eschatology (6. Februar 2022). Für weitere Verweise siehe Kapitel 4 unten.

[9] Siehe nur Latour, Bruno, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime* [2016], Berlin: Suhrkamp 2020, 153: „Leider erinnert ‚säkular' an seinen Gegensatz ‚religiös'". In einer Fußnote (Anm. 38) heißt es weiter: „Außerdem ist das ‚Säkulare' […] so etwas wie alkoholfreies Bier: Religiöses ohne Religion." Aus der Vielzahl der Literatur sei verwiesen auf Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2014, hier 14, sowie auf Stausberg, Michael, „Editorial: Challenging the Secular", in: *Religion* 51/4 (2021), 499–500.

Die bei Lübbe angesprochene Unterscheidung von Moderne und Christentum lässt sich begriffshistorisch anhand theologischer Kritiken idealistischer Konzeptionen vom Reich Gottes reflektieren, die auch in Münster vorgetragene Verhältnisbestimmungen von Neuzeit, Fortschritt und säkularisierter Eschatologie informierten.[10] Die Zurückweisung der Annahme, das Reich Gottes realisiere sich in der Geschichte der Welt, öffnete einen historisch-genealogischen Zeithorizont, der als Modernekritik zur Aufklärung auf Abstand ging und das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität säkularer Moderne in Sachen Religion dringlich erscheinen ließ. Dieses Zeitfenster findet sich auch in der heutigen Debatte geöffnet, wenn Beziehungen von Christentum, Religion, Kolonialismus, Zivilisationsmissionen, Wissenschaftsgläubigkeit und Technikvertrauen erkundet werden, sowie als Krisendiagnose und Unterscheidung dessen, was in Bezugnahme auf Reinhart Koselleck als die historische bzw. ‚säkulare' Zeit der Moderne verhandelt wird.[11] Zugleich verweist das zeitgenössische philosophische (Löwith, Blumenberg) Interesse an theologischen Unterscheidungen der Eschatologie (Overbeck, Bultmann), von welchem auch eine Linie zu historiographischen (Koselleck) und religionswissenschaftlichen (Gerardus van der Leeuw) Verhältnisbestimmungen von Moderne und Christentum führt, auf eine theologisch-religiöse Antwort (Pannenberg), die den Vorwurf aufgreift, innerweltliche Fortschrittshoffnungen stünden für eine Art säkularer oder säkularisierter Religion.[12] Diese Beschreibungen nehmen allesamt in der ein oder anderen Form auf die Scharfstellung eines Gegensatzes von genuiner Eschatologie oder Offenbarung und Historie oder Kultur Bezug, die mit einer in ganz verschiedenen Feldern konstatierten

[10] Hier werden eigene Vorarbeiten aufgegriffen: Trein, Lorenz, „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen'. Theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht", in: *Theologische Zeitschrift* 76/1 (2020), 56–77; Trein, Lorenz, „On Genealogy Critique of Secularized Christianity", in: *Political Theology* 22/6 (2021), 457–474.

[11] Zu Letzterem zum Beispiel Simon, Zoltán Boldizsár, *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century* [2019], London: Bloomsbury Academic 2021, 97–101; zu säkularer Zeit etwa Mas, Ruth, „On the Apocalyptic Tones of Islam in Secular Time", in: Markus Dressler/Arvind-Pal S. Mandair (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, New York: Oxford University Press 2011, 87–103; Amesbury, Richard, „Secularity, Religion, and the Spatialization of Time", in: *Journal of the American Academy of Religion* 86/3 (2018), 591–615; Keller, Catherine, *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York: Columbia University Press 2018, 1–5.59–63.178–179; Sheehan, Jonathan/Trüper, Henning/Wimmer, Mario, „Beyond Secularized Eschatology: Introductory Remarks", *Forum: History's Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–9 (first view article).

[12] Für Belege siehe Kapitel 1, Kapitel 2 und Kapitel 3 unten.

Krise historischen Denkens um die Zeit des Ersten Weltkriegs in Verbindung gebracht wird. Als Befund kommt hinzu, dass Historismuskritik im Säkularisierungsdiskurs und die Frage eines alternativen Zeit- und Geschichtsverständnisses auch jenseits binnentheologischer Debatten religiöse Züge angenommen haben.[13]

Wenn in Diskussionen zur Kritik des Säkularismus und der Kategorie des Säkularen in letzter Zeit auf ältere Debatten zum Verhältnis von Christentum und Moderne zurückgegriffen wird, bleiben diese Ambivalenzen und Bezüge, in denen der Säkularisierungsdiskurs für Modernediagnosen gerade auch in der Gegenwart steht, oftmals ausgespart.[14] Ein weiterer Punkt betrifft die Frage, ob das Verhältnis von religiösen und säkularen Beschreibungen losgelöst vom Schuldtitel der Illegitimität beschrieben werden kann, die mit dem Begriff der Säkularisierung Letzteren gegenüber gehegt wird, um einer säkularen Moderne die Verpflichtung gegenüber ihrer in Vergessenheit geratenen religiösen Herkunft bewusst zu machen.[15]

---

[13] Siehe Kapitel 3 unten.

[14] Ähnlich Weidner, Daniel, „Rhetorik der Säkularisierung und ‚Theorie' der Kultur. Zur Problemgeschichte und Aktualität des Religiösen in den Kulturwissenschaften", in: *Interjekte* 9 (2017), 26–34, hier 26–27. Weidner weist darauf hin, dass in der heute verbreiteten, oftmals englischsprachigen Rezeption älterer Säkularisierungsdebatten zeitgenössische Diskussionen über diese ausgeklammert blieben. Als Beispiele führt er Arbeiten von Gil Anidjar und Charles Taylor an. Weidner spricht davon (27), „dass es derzeit zumindest zwei Diskurse über das Säkulare gibt, die einander weitgehend ignorieren: zum einen eine vor allem amerikanische Debatte über *secularism*, die eher politisch ausgerichtet und stark vom Postkolonialismus geprägt ist, zum anderen einen europäischen Diskurs über Säkularisierung als historischen Prozess, der eine lange Tradition mindestens von Max Weber bis zu Hans Blumenberg hat, aber in den späten siebziger Jahren abgeebbt ist." Kursiv im Original. Weidner plädiert dafür, beide Diskurse vor dem Hintergrund des jeweils anderen zu lesen und zu verflechten.

[15] Blumenberg, Hans, „‚Säkularisation.' Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Pustet 1964, 240–265, hier 242: „Die historische Interpretation, die mit der Kategorie der Säkularisation arbeitet, deckt den verschleierten Sachverhalt auf und macht damit eine ‚*objektive Kulturschuld*' bewußt – eine kürzere Formel läßt sich für die Implikation von *Säkularisation* nicht denken." Kursiv im Original. Siehe dazu Buch, Robert, „Umbuchung: Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64/4 (2012), 338–358. Als Beispiel aus der neueren Literatur Yelle, Robert A., *The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*, New York: Oxford University Press 2013, 4: „If it could be shown that secularism is not, in fact, nonreligious or religiously neutral, but embodies a particular theology inherited from Christianity, then the very basis on which secularism has asserted its separateness from and superiority over other traditions identified as religious – including especially colonized cultures – would be challenged. Such a genealogy would undermine the pre-

Ob also nach der Religion des Säkularen gefragt werden kann, ohne sich schon in eine wenn auch nicht theologische, so doch theologisierende Modernediagnose verstrickt zu haben. Während sich die ältere, durchaus als säkular verstehende und die Differenz von historischen und theologischen Beschreibungen einfordernde Kritik des Begriffs der Säkularisierung (Blumenberg) diskurshistorisch gesehen durchaus in Nähe zu einer theologischen Unterscheidung von Fortschritt und Eschatologie befindet, wäre angesichts jüngerer Positionen der Schluss wohl verfehlt, bei dieser Kritik handle es sich um eine illegitime, da nicht mehr als solche erkennbare säkularisierte religiöse Begriffssprache. Das entspräche der kulturdiagnostischen Logik eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs durchaus.[16] Mit dieser Vokabel ging es auch darum, die Möglichkeit einer säkularen, von religiösen Prämissen gelösten Geschichtsdeutung als Fiktion und Selbsttäuschung zu entlarven[17] und ‚die Moderne' in eine Entscheidung zwischen ‚Vernunft' und ‚Offenbarung' zu zwingen, um einem ‚säkularen' Zeitalter heilsame Gegenzeiten anzupreisen.[18] Allein die Frage nach der Geschichte sei immer schon Ausdruck einer mit dem Judentum und Christentum in die Welt gekommenen, wenn inzwischen auch säkularisierten Disposition.[19]

---

tentions of secularism to constitute an ideology that is universal in potential if not in fact, by demonstrating that, to the contrary, the roots of this ideology lie deep in the soil of one particular religious tradition and have been transplanted elsewhere only as an artificial, and possibly unsuccessful graft."

[16] Lübbe umschreibt den genealogischen Charakter des Säkularisierungsbegriffs wie folgt: „Die Kategorie der Säkularisierung ist eine genealogische Kategorie. Sie deckt eine Herkunftsbeziehung auf. Bei solcher Aufdeckung der Herkunft eines Gegenwärtigen aus einem Vergangenen kann nun die Absicht sein, das Gegenwärtige auf Kosten seiner Vergangenheit zu rühmen und herauszustreichen. […] Die Funktion der Säkularisierungs-Kategorie kann aber auch die andere sein, die Vergangenheit durch die Aufdeckung dessen, was sie Großes hervorgebracht hat, dieser ihrer produktiven Größe wegen zu rühmen. […] Schließlich kann der Begriff der Säkularisierung in seiner genealogischen Funktion auch noch die dritte Absicht erfüllen, das Kind im Vergleich mit dem Vater zu schelten, oder mindestens doch den verlorenen Sohn zu beklagen, also die säkularisierte Gegenwart als Resultat eines Abfalls von einer Vergangenheit darzutun, die im christlichen und sonstigen Sinn als heiler gilt als die heillose Gegenwart." Lübbe, „Säkularisierung als Kategorie", 231–232. Siehe auch Lübbe, *Säkularisierung*, 86–87.

[17] Diese Formulierung verdanke ich David Demmel.

[18] Siehe unten Kapitel 2, Abschnitt „Unterscheidungen der Genealogie", sowie Kapitel 3.

[19] So Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart: Metzler 2004, 14: „Daß wir aber überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins

Als genealogische Kritik präjudiziert das nicht nur die Annahme, Geschichtsdeutung erschließe sich primär von theologischer bzw. philosophischer Sinnpflege aus.[20] Hinzu kommt das Problem, anhand welcher Kriterien theologischen Konzepten Bedeutung für eine solche Kritik zugeschrieben wird und ob ein genealogischer Säkularisierungsbegriff nicht ein fragliches Bild von Religion bedient, welches die Plausibilitätsstrukturen religiöser Traditionsbildung außeracht lässt.[21]

Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen." Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer säkularen Geschichte klingt auch in der postkolonialen Säkularismuskritik an. Siehe zum Beispiel Asad, *Secular Translations*, 147: „While I am not persuaded by the attempts of so many distinguished thinkers to translate Christianity into secularism, this is not because I think that secularism deserves to be defended from a non-Christian point of view. My skepticism is based on the fact that we think of both 'Christianity' and 'secularism' too rigidly, describing them too confidently, on the basis of an a priori secular history and secular anthropology. The very dispute over whether there is or is not an essential continuity between religion and the secular depends on constructed concepts of both."

[20] Ähnlich Asad, *Secular Translations*, 147: „Current arguments about whether one should be for or against 'modernity' seem to me unrewarding. If there is one general point this book has been making, it is that words like 'modernity,' 'religion,' 'politics,' 'secularism,' and their associated, shifting vocabularies are intertwined with modes of life."

[21] Dazu Sheehan, Jonathan, „In the Christian Archives: Sacrifice, the Higher Criticism, and the History of Religion", *Forum: History's Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–19 (first view article), hier 18–19: „[T]hat what Christianity calls ‚theology' cannot guarantee the integrity of its own concepts. The view of secularization as 'the distribution of the former estate of theology among a family of quarreling heirs,' as our forum introduction describes it, is misplaced not least because it sees theology as *having an estate* in the first place, a relationship of ownership to the concepts with which it traffics. The great secularizations of church land, whether in the Reformation or the Revolutionary era, do not offer useful metaphors for intellectual transformation, in other words. Nor is it particularly useful to describe Wellhausen and his contemporaries as captured by a Protestant 'ideology.' The latter affords too much coherence to the intellectually heteronomous tradition called 'Protestantism.' Theology does not offer a worldview, as those of us in the secular academy seem doomed ever to relearn. We give Christianity too much credit, for example, when we are surprised (as we so often are) that the Sermon on the Mount has not finally vanquished Christian nationalism, racism, or the prosperity gospel. But we also give it too *little* credit when we overlook the space for innovation that heteronomy allows. As important it is to reveal the normative religious commitments that orient the work of ostensibly secular science, it is essential to recognize the fractiousness of religious traditions and the difficulty with which they control their own concepts." Kursiv im Original. Sheehans Einwand erinnert an Blumenbergs Kritik am Begriff der Säkularisierung. Ähnlich Jaeschke, Walter,

Dass es trotz gewichtiger Einwände *gegen* mit einem genealogischen Säkularisierungsbegriff vorgegebene Unterscheidungen von Religiösem und Säkularem naheliegt, Säkularisierung als einen religiösen Begriff zu reflektieren,[22] wird angesichts einer These deutlich, die in der aktuellen Diskussion bislang eher wenig Aufmerksamkeit erregt, obgleich – oder gerade weil – sie zu einer Unterscheidung und der Frage nach den Grenzen der Religion anregt.[23] Nach Niklas Luhmann ist Säkularisierung als eine vornehmlich religiöse Reflexion auf den Ort von Religion in einer sich ausdifferenzierenden Moderne aufschlussreich. Hier wird dem genealogischen Illegitimitätsverdacht der Boden entzogen und zwischen Religion und Säkularisierung *kein* Gegensatz gesehen,[24] wie er mit der Differenz von genuiner Eschatologie und Geschichte bzw. Fortschritt in der älteren Säkularisierungsdebatte vorausgesetzt war,[25] auf welcher aktuelle Modernediagnosen der Kategorie des Säkularen fußen, die säkulare Ansprüche auf

---

„Säkularisierung", in: Hubert Cancik/Horst Groschopp/Frieder Otto Wolf (Hg.), *Humanismus: Grundbegriffe*, Berlin: De Gruyter 2016, 359–365, hier 362.

[22] Religionssoziologisch werden ebenfalls Einwände gegen einen genealogischen Säkularisierungsbegriff vorgetragen. Für Verweise siehe Kapitel 1 und Kapitel 2 unten.

[23] Hierzu und zum Folgenden ausführlich Kapitel 1 unten.

[24] Luhmann ist nicht aufgenommen in die Grundlagentextsammlung von Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung*. Lediglich der Hinweis in einer Fußnote in der „Einführung", 28, Anm. 38. Als Einstieg aus der Literatur zum Beispiel Schlögl, Rudolf, „Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie", in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 7/1 (2001), 23–45, hier zum Beispiel 35: „Religion läßt sich in ihrer Bedeutung für die Heraufkunft der (funktional differenzierten) Moderne nicht besonders auszeichnen und sie kann in ihrer inneren Entwicklung schon gar nicht als ursächlicher Faktor identifiziert werden. Sie ist Teil der gesellschaftlichen Evolution, insofern sie deren (historische) Zustände als Umweltkomplexität systemintern zu verarbeiten hat. Als Sozialsystem ist Religion gewissermaßen ‚Objekt' der gesellschaftlichen Entwicklung zur Moderne. Deswegen ist die ‚Legitimität der Neuzeit' bei Luhmann keinem Säkularisierungsvorgang geschuldet. *Säkularisierung ist vielmehr dort verortet, wo Religion sich an der gesellschaftlichen Umstellung auf funktionale Differenzierungsmuster abarbeitet*. Es ist dies dann ein Prozeß mit Schwierigkeiten, aber sie tut dies mit mehr Erfolg als die Religion Max Webers: Weil Luhmann Religion als Phänomen sozialer Kommunikation und damit als eine spezifische Form des Mediums Sinn rekonstruiert, die in Kommunikation insofern dauerhaft anfällt, als jede Unterscheidung auf das von ihr Ausgeschlossene, das Unbeobachtbare, verweist, hat sie auch in der Gesellschaft der Moderne ihren Platz." Eigene Hervorhebung. Siehe auch Sosoe, Lukas, „Ist die Säkularisierung noch ein brauchbarer Begriff? Eine systemtheoretische Antwort", in: Otfried Höffe/Andreas Kablitz (Hg.), *Religion im säkularen Europa*, Paderborn: Wilhelm Fink 2018, 53–72, hier 70–71. Für Primärverweise und weitere Literatur siehe Kapitel 1 unten.

[25] Hiermit werden oben angeführte, eigene begriffs- und diskurshistorische Vorar-

Neutralität und Ungebundenheit in Sachen Religion als illegitim kritisieren, da diese ihrerseits in Definitionsarbeiten an der Religion verstrickt sind, die genealogisch eng mit dem Christentum und seiner Universalisierung zusammenhängen.[26] Oder eben, dass es sich, wo behauptet, um eine *religiöse Unterscheidung* handelt, mit erheblichen Konsequenzen für unser Verständnis des Säkularen als vermeintlichem Gegensatz zur Religion.

Luhmanns Reflexionen zur ‚religiös/säkular'-Unterscheidung signalisieren je nach Vorliebe eine Verschärfung oder Zurückweisung, in jedem Fall aber die Differenzierung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs. Mit Luhmann ist zu fragen, wie Unterscheidungen der Religion, die auf die Semantik des Säkularen Bezug nehmen, sich aus Sicht kultureller Teilbereiche zueinander verhalten, für die Gesellschaft als Ganzes unverfügbar ist. Zunächst: Als religiöse Beschreibung ‚säkularer' Moderne ist Säkularisierung begriffs- und diskurshistorisch gesehen auch jenseits der Religion von Interesse, aber auch angesichts der gegenwärtigen Konjunktur genealogischer Modernediagnosen, die Debatten über das sich wandelnde Mensch-Natur-Verhältnis und die Beziehung von Wissenschaft und Politik in der Covid-19-Pandemie betreffen, was eine gesellschaftliche Dispersion und ein Diffundieren religiöser Begriffssprachen anzeigt.[27] So gesehen rücken Beobachter:innen der Säkularisierung und die Einsicht in den Blick, „dass unsere Beobachtung der Welt nicht unbeeinflusst [ist] von […] Beobachtern […], die die Welt anders beobachten."[28] Das führt in den nachfolgenden Kapiteln zu Umgangsweisen mit „Kultur" und „Kontingenz" in Religionswissenschaft und Modernediagnosen im Säkularisierungsdiskurs,[29] zum

---

beiten in eine Reflexionsperspektive überführt, um Unterscheidungen der Säkularisierung zu erkunden.

[26] So Anidjar, Gil, „Secularism", in: *Critical Inquiry* 33/1 (2006), 52–77. Zur „unvermittelte[n] Bezugnahme" Anidjars auf die ältere Säkularisierungsdebatte Weidner, „Rhetorik der Säkularisierung", 27: „Löwiths Buch hat auch eine lange und kontroverse Diskussion hervorgebracht, die bei Anidjar – wie auch in vielen anderen amerikanischen Beiträgen – gar nicht vorkommt." Weidners Vorschlag, die Unvermitteltheit solcher Bezugnahmen im Säkularisierungsdiskurs in den Blick zu nehmen, wird in dieser Studie aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive fruchtbar gemacht.

[27] Zur Ausdehnung der Debatte siehe Kapitel 4 unten.

[28] Baecker, Dirk, *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*, Berlin: Suhrkamp 2013, 9.

[29] In Anwendung von Baecker, a. a. O., 17: „Beobachte Beobachter. Nenne *Kultur* die Anerkennung der Position eines Beobachters unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz dieser Position. Nenne *Gesellschaft* den Anlass, die Art und Weise und das Ergebnis der Auseinandersetzung dieser Beobachter um ihre Position zueinander. […] Unterscheide Beobachter anhand der Unterscheidungen, die sie treffen. Unterscheide zwischen drei Möglichkeiten, eine Unterscheidung zu treffen. (1) Beobachter können Unterscheidun-

Verhältnis von Unterscheidungen, die Beobachter:innen der Säkularisierung gebrauchen, zu Anschlussmarkierungen von Unterschiedenem und zu Ausgeschlossenem, ohne das Beobachten auch im Säkularisierungsdiskurs nicht möglich wäre. Letzteres interessiert besonders dahingehend, blinde Flecken in der neueren Debatte über die Kategorie des Säkularen zu erkunden und diese in eine religionswissenschaftliche Perspektive zu überführen.

Eine wissenssoziologisch inspirierte Reflexion auf Unterscheidungen entlastet von Begriffseinsätzen genealogischer Modernediagnosen. Während solche Diagnosen mittlerweile auch Annahmen zur Differenzierung moderner Gesellschaften und den Anspruch säkularer Unterscheidungen auf religiöse Ungebundenheit im Visier haben,[30] stellt sich umgekehrt die Frage nach den Grenzen der Religion, die als Objekt postkolonialer und genealogischer Kritik säkularer Unterscheidungen in Wissenschaft und Politik oder Religion adressiert werden und als Bedingung einer solchen Kritik vorausgesetzt sein müssen, wenn ebenfalls mit Luhmann davon ausgegangen wird, dass sich gesellschaftliche Semantik niemals unvermittelt wandelt.[31] Der in der heutigen Debatte vielfach mittels genealogischer Beschreibungen betriebene Abbau als *säkular* kritisierter Unterscheidungen der Religion, die auf eine Ausdifferenzierung von Wissenschaft und anderer kultureller Teilbereiche verweisen, erfolgt keineswegs unterscheidungsfrei. Daher setzt dieser Band an historischen und religiösen Vorverständnissen auf Säkularisierung bezogener und diese als Deutungsmuster bemühender Modernekritiken an, kurz gesagt an Unterscheidungen, mit denen Säkularisierung beobachtet wird.

Mit diesem Ausgangspunkt wird ein religionswissenschaftlicher Beschreibungsrahmen vorausgesetzt, der ebenfalls etwas mit Luhmanns Überlegungen zum Säkularisierungsbegriff zu tun hat. Theologische Narrative und Unterscheidungen, auf die zur Kritik säkularer Beschreibungen

---

gen wiederholen; Unterscheidungen werden dadurch bestätigt und dank dieser Bestätigung entweder selbstverständlich oder auffällig. (2) Beobachter können Unterscheidungen kreuzen und sich so die Möglichkeit eröffnen, eine neue Unterscheidung zu treffen. (3) Beobachter können Unterscheidungen in den Raum der Unterscheidung wieder einführen und auf ihre Form hin beobachten.“ Kursiv im Original. Weiter lässt sich mit Baecker nach dem Verhältnis der „Seiten“ von Unterscheidungen fragen.

[30] Siehe (stellvertretend) Anidjar, Gil, „Yet another Abraham“, in: Adam J. Silverstein/Guy G. Stroumsa (Hg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, New York: Oxford University Press 2015, 22–36, hier 26: „Politics and science, like religion and politics, did not quite manage to cleanse themselves of the other. They were never quite ‚other‘ to each other.“

[31] Dazu ausführlich Kapitel 1 unten.

von Religion Bezug genommen wird, die ihre Abhängigkeit von diesen in einer Art Selbsttäuschung unterdrückt hätten,[32] sind historisch gesehen und was ihre kommunikative Vermitteltheit betrifft, keineswegs frei flottierende Größen. Vielmehr sind auch sie eingebunden in eine bestimmte Reflexionssituation der Religion, in der diese sich selbst und ihre Umwelt beobachtet und etwa seit 1800 verstärkt danach fragt, anhand welcher Unterscheidungen sie beobachtet und von anderen Beobachter:innen thematisiert und bisweilen auch in Anspruch genommen wird, eine Situation, die auch andere Beobachter:innen der Säkularisierung betrifft.[33] Diese These bringt ein Interesse ins Spiel, das von soziologisch-systematischen Deutungen dessen geprägt ist, was Moderne heißt. Ausgangspunkt ist auch hier kein genealogischer Illegitimitätsverdacht gegenüber Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs, sondern die Frage: *Wie wird in diesem Diskurs mit welchen Unterscheidungen beobachtet?* Diese Frage ist wichtig, da der genealogische Befund theologischer Anleihen säkularer Unterscheidungen der Religion, den die aktuelle Kritik der Kategorie des Säkularen immer wieder stellt, ohne die Frage, mit welchen Unterscheidungen beobachtet wird, nur schwer einzuordnen ist, da solche Befunde auch aus theologischer Sicht selbst erhoben werden, um das Religionsverständnis von Säkularisierungsdiagnosen zu hinterfragen.[34] Wenn Beschreibungen der Säkularisierung außerhalb von Unterscheidungen nicht zugänglich sind, stellt sich die Frage, wie sich Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs zueinander verhalten und welche Unterscheidungen für eine religionswissenschaftliche Antwort auf diese Frage aufschlussreich sind.

Die Frage nach Unterscheidungen der Säkularisierung geht keineswegs in Genealogie oder Begriffsgeschichte auf. In der Religionswissenschaft ist der Einwand beliebt, Genealogie würde lediglich Kategorien historisieren, aber keine richtige Religionsgeschichte betreiben.[35] Mit diesem Band wird plädiert, Ambivalenzen und Bezüge des Säkularisierungsdiskurses mittels eines Rahmens zu beschreiben, der Beobachter:innen und ihre Unterscheidungen unterscheidet und danach fragt, wie sich Seiten solcher Unterschei-

---

[32] Für weitere Beispiele und Hinweise Yelle, Robert A., „‚An Age of Miracles‘: Disenchantment as a Secularized Theological Narrative“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 129–148; Trein, Lorenz, „Multiple Times of Disenchantment and Secularization“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 71–85, hier 80–83.

[33] Siehe hierzu und zum Folgenden Kapitel 1, Kapitel 2 und Kapitel 3 unten.

[34] Siehe Kapitel 2 und Kapitel 3 unten.

[35] Siehe Kapitel 4 unten.

dungen zueinander verhalten. Genealogische Aspekte von Säkularisierung sind dann auf der *Gegenstandsebene* und als *Deutungsmuster* aufschlussreich. Auf der Gegenstandsebene können sie zum Beispiel als theologisierende Modernediagnosen erschlossen werden, auf der Deutungsmusterebene hat man es mit religiösen Beobachtungen von Zeit und Geschichte zu tun, die reflexionsgeschichtlich auch bei Luhmann um ihrer Differenz willen mit nicht-religiösen Zeit- und Geschichtsbegriffen inkompatibel oder als in solche nicht übersetzbar erscheinen, was durchaus an theologische Verhältnisbestimmungen von Geschichte und Eschatologie erinnert.[36]

Hier zeigt sich dann freilich recht deutlich, dass Säkularisierung im Kontext einer Reflexionsperspektive auf Unterscheidungen für Religionswissenschaft *kein* Werkzeug genealogischer Kritik ist, sondern zunächst einmal die religiöse Beschreibung eines Problems, das für Religion als eine Art Epiphänomen im Zuge gesellschaftlicher und kultureller Transformationen anfällt, die gemeinhin mit Moderne, Modernität und Differenzierung in Verbindung gebracht werden. Diese Beschreibung ist interessanterweise auch von anderen Beobachter:innen aufgegriffen worden, die sich für das Verhältnis von Religion und ‚säkularer' Moderne interessieren. Die Frage nach dem Verhältnis solcher Beschreibungen und ihrem gesellschaftlichen Rahmen tritt an die Stelle jener nach *Säkularisierungen theologischer Konzepte und Narrative*, welche das Projekt einer ‚säkularen' Moderne illegitim erscheinen lassen will und diesem vorwirft, seine religiöse Vorgeschichte vergessen zu haben und das heilsame Potential auf Transzendenz ausgerichteter politischer Ordnungsentwürfe zu verkennen.

Das alles heißt wohlgemerkt *nicht*, dass Säkularisierung in der religionswissenschaftlichen Fachdiskussion und in anderen Disziplinen *nicht* als Begriff historischen Verstehens gebraucht wird. Entscheidend ist vielmehr, *wie* das Verhältnis von Deutungsmuster und Gegenstand jeweils bestimmt und welche Anschlussmarkierungen auf den Seiten dieser Unterscheidung vorgenommen sind.[37] Eine *reflexive* Handhabung dieser Differenz signalisiert gezielt gesuchte Zumutungen eines *theoretischen* Interesses,[38] welchem

---

[36] Siehe hierzu Kapitel 1, Kapitel 2 und Kapitel 3 unten.

[37] Siehe Kapitel 2 unten, insb. Abschnitt „Unterscheidungen der Genealogie".

[38] In Anlehnung an Nassehi, Armin, *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München: Beck 2021, 22–23: „Wenn also die Frage nach ‚Theorie' beantwortet werden soll, geht es darum, dass die Gegenstandskonstitution Gegenstand konkreter Entscheidungen ist und nicht einfach auf Konventionen gesetzt wird. Theoretische Argumente sind solche, die sich zumuten, die Gegenstandskonstitution selbst kontingent zu setzen, also etwa das Verhältnis von Begriff und Gegenstand oder die Frage nach den erkenntnisleitenden Unterscheidungen oder auch nach der Art des jeweiligen Gegen-

die Einheit der Differenz von Gegenstand und Begriff für eine Reflexionsperspektive auf den Säkularisierungsdiskurs entscheidend ist, eine Paradoxie, deren Entfaltung sich auch an anderen Unterscheidungen in diesem Diskurs beobachten und vollziehen lässt. Eine wichtige Rolle wird die Überlegung spielen, dass nicht nur Religion, sondern auch andere kulturelle Teilbereiche und Sinndeutungen Antworten auf Fragen generieren, die traditionellerweise nur dieser zugerechnet werden.[39] Das schließt die Frage ein, wie sich die Religion der Religion und die Religion anderer kultureller Teilbereiche und Beobachter:innen im Säkularisierungsdiskurs zueinander verhalten.[40]

Da der Säkularisierungsdiskurs Bedingungen reflektiert, unter denen Geschichte und historischer Wandel in der Gesellschaft thematisiert werden, liegt es nahe, Beobachtungen in diesem Diskurs einer *reflexiven Wendung* zu unterziehen. Die in Münster geführte Debatte (Löwith, Blumenberg) und die postkoloniale Kritik (Asad, Anidjar) haben gemeinsam ein für schwierig empfundenes Modernebild fortzuschreiben, um sich davon distanzieren zu können. Als wissenssoziologischer Befund mag das zunächst ernüchternd klingen.[41] Mit Blick auf die aktuelle Kritik der Kategorie des Säkularen formuliert: Wie mit einer Kritik umgehen, die eine auf Differenzierung von Beobachter:innen eingestellte Moderne im Akt der Zurückweisung dieser Moderne immer schon dadurch affirmiert, dass die Reichweite der eigenen Beschreibung mit Blick auf Beobachter:innen reflektiert wird, die Religion und Säkularisierung *anders* beobachten? Der Säkularisierungsdiskurs hat viel mit Zeit- und Geschichtsverhältnissen *zur je eigenen* Gegenwart in der modernen Gesellschaft oder *gegen diese* zu tun, was sich an der Semantik von Problembegriffen wie ‚Kultur' oder

standes reflexiv behandeln und zugleich zum Gegenstand expliziter Entscheidungen machen."

[39] Paradigmatisch dazu Gladigow, Burkhard, „Europäische Religionsgeschichte", in: Hans Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal 1995, 21–42; Gladigow, Burkhard, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn", in: Klaus E. Müller/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, 353–372. Dazu jetzt Auffarth, Christoph/Grieser, Alexandra/Koch, Anne (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen: Tübingen University Press 2021.

[40] Siehe hierzu Kapitel 1 unten, insb. Abschnitt „Religion und Religion".

[41] Siehe zum Folgenden ausführlich Kapitel 1 und Kapitel 2 unten.

'Geschichte' beobachten lässt,[42] die Beschreibungen *als* Beschreibungen reflektieren. Während einige die Selbstbezogenheit von Geschichte und die Vermitteltheit und Vorläufigkeit von Beschreibungen hervorheben, setzen andere auf unmittelbare, bisweilen eschatologisch oder messianisch semantisierte Zugänge zum Historischen, um Ebenen-Unterscheidungen von Beobachtung und Beobachtetem zu kollabieren und Wandel in der Gesellschaft nicht nur herbeizureden, sondern durch praktische Umsetzung und revolutionäre Semantik schon heute anbrechen zu lassen. Umgekehrt werden im Säkularisierungsdiskurs darin nicht nur Potentiale, sondern auch Gefahren einer Politisierung von Zeit und Geschichte gesehen.

Als religiös aufgeladene Reflexionsformel solcher Zeit- und Geschichtsverhältnisse wird häufig 'säkulare Zeit' identifiziert. Diese ist zugleich Anlass und Rahmen,[43] eine krisenhaft erfahrene Moderne mittels als heilsam gepriesener Gegenzeiten zu reflektieren. Ein aus sich selbst heraus nicht begrenzbarer Zeit- und Geschichtsdiskurs, dem mit Unterscheidungen begegnet wird, diesen außerhalb seiner selbst zu beobachten, von Gott oder einem anderen transzendenten Gesichtspunkt aus, von der Natur und als vormodern aufgefassten Zeit- und Geschichtsverständnissen. Oder mit Blick auf eine gesellschaftliche Ordnung, die für radikale Umkehr steht. Hier rücken *Unterscheidungen der Geschichte* in den Fokus der Religionswissenschaft, die diese Studie einerseits anhand von Stichworten wie Eschatologie, Apokalypse, prophetische Historizität oder Theopolitik erkundet. Andererseits wird es darum gehen, die von Reinhart Koselleck und vielen anderen so intensiv diskutierte, auch heute wieder in die 'Krise' gestellte kulturelle Ordnung des Kollektivsingulars Geschichte als eine Geschichtszeitkonstruktion zu lesen, was auf der Deutungsmusterebene zunächst jener der *(Re-)Repräsentation* kultureller Systeme entspricht. Dann aber auch mit Blick auf *Praktiken* geschichtlicher Zeit, die anhand der Semantik von Geschichte als Veränderungsbegriff erschlossen werden.[44] Zusammengenommen geht es um die These, dass als Geschichte beschriebene Geschichte Kontingenz zugleich adressiert und hervorbringt. Diese wird eben auch religionsförmig verhandelt, was auf wechselseitige Verstrebungen und Irritationen von Geschichte als Weltbild und Praxis verweist, die sich einer Semantik des Säkularen bzw. der Säkularisierung entziehen.

Erstunterscheidungen: Wenn im Folgenden davon die Rede ist, dass Zeit und Geschichte im Säkularisierungsdiskurs religiös und religionsbezogen

---

[42] Siehe hierzu und zum Folgenden Kapitel 2, Kapitel 3 und Kapitel 4 unten.
[43] Siehe hierzu und zum Folgenden Kapitel 3 unten.
[44] Siehe hierzu und zum Folgenden Kapitel 3 und Kapitel 4 unten.

beobachtet werden, geht es um die Unterscheidung von Religion und anderen kulturellen Teilbereichen und Beobachter:innen, insbesondere Wissenschaft und Religion, sowie um die Differenz von Genealogie und einer am gesellschaftlichen Rahmen von Unterscheidungen interessierten Reflexionsperspektive. In diese Unterscheidungen werden eine Reihe von Sub-Unterscheidungen eingetragen, um Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs als beobachterrelativ und bedeutungskonstitutiv zu rekonstruieren: Religion unterscheidet Heilsgeschichte und Weltgeschehen, Religion und Säkularisierung, Religiöses und Säkulares. Genealogie unterscheidet geschichtliche und überhistorische Zeit, Vernunft und Offenbarung, genuine und säkularisierte Eschatologie. Die Reflexionsperspektive unterscheidet das ebenfalls mittels Unterscheidungen vermittelte Problem der Ununterscheidbarkeit von ‚Geschichte' und Relationierungen, die Diskurse ‚über' Geschichte anhand von solchen ‚in der' Geschichte problematisieren.

Wenn Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs unter den Vorzeichen ‚moderner Kultur' (Luhmann) immer schon als Beschreibungen beobachtet sind, stellt sich die Frage, wie sich Seiten solcher Unterscheidungen zueinander verhalten – im Sinne einer Beschreibung von Beschreibungen der Säkularisierung und des Säkularen. Wichtig wird auch sein, zwischen System-Umwelt-Unterscheidungen und Codierungen zu unterscheiden. Außerdem sind Innen- und Außenverhältnisse verschiedener Beobachter:innen Religion gegenüber in Rechnung zu stellen. Die ‚religiös/säkular'-Unterscheidung interessiert nicht so sehr als Erstunterscheidung einer Beschreibung des Säkularisierungsdiskurses, sondern eher – wenn auch nicht ausschließlich – als ein Gegenstand, der vor dem Hintergrund der Frage nach Beziehungen von Beschreibungen in diesem Diskurs greifbar ist. Säkularisierung speziell im Kontext einer Selbstunterscheidung von Religion und als religiöser Grenzbegriff, der auch von anderen Beobachter:innen für Diagnosen ‚säkularer' Moderne aufgegriffen worden ist.

Ziel der Arbeit ist, in jüngeren Debattenbeiträgen angemahnte Implikationen aktueller Bezugnahmen auf die ältere Diskussion über Religion (Christentum), Säkularisierung und Moderne etwas näher auszuleuchten. Die ältere Debatte steht durchaus in einer in heutigen Bezugnahmen eher ausgesparten Nähe zu religiös-theologischen Unterscheidungen ‚säkularisierter Eschatologie', was dem säkularen Charakter dieser Debatte jedoch keineswegs Abbruch tut. Auch der aktuelle Rückgriff auf diese Debatte betont eine Ungebundenheit in Sachen Religion. Gleichzeitig lassen sich Unterscheidungen von Säkularem und Religiösem in der heutigen Säkularismuskritik vor dem Hintergrund einer Genealogie ‚säkularisierter Eschatologie' lesen, die Differenzen von Moderne und Religion *gegen* eine

Synthese beider in Anschlag bringt. Weiter lädt eine Reflexionsperspektive dazu ein, das Verhältnis älterer und neuerer Debattenbeiträge nicht nur genealogisch, sondern auch für eine Beschreibung aktueller gesellschaftlicher Religionsdebatten zu befragen, welche Grenzen von Wissenschaft, Politik und Religion anhand von Unterscheidungen reflektieren, die der Säkularisierungsdiskurs bereithält.

Methodisch schließt der Band Einsichten aus der Begriffs- und Diskurshistorie anhand einer wissenssoziologisch inspirierten Reflexion auf Unterscheidungen auf,[45] um religionsbezogene und religiöse Zeit- und Geschichtsdeutungen im Säkularisierungsdiskurs zu untersuchen. Ausgangspunkt ist die in jüngerer Zeit von verschiedenen Seiten angeregte Überlegung, Säkularisierungsdebatten, die ihren Ausgang im 19. Jahrhundert nehmen, mit neueren Untersuchungen zur Kategorie des Säkularen ins Gespräch zu bringen. Was das Material betrifft, werden Debatten und Reflexionen aus Religionswissenschaft, Soziologie, Wissenschaftsforschung, Theologie, Geschichte und Philosophie berücksichtigt. Des Weiteren kommen vereinzelt gesellschaftliche Protestbewegungen in den Blick, die sich einer Charakterisierung als religiös oder säkular zu entziehen scheinen. Der Eurozentrismus der Beschreibung und die Fokussierung auf Christentum und Judentum sind nicht von der Hand zu weisen. Unbestritten ist auch, dass ‚säkulare Zeit' als Grenzbegriff einer westlich-modernen Moderne einen Orientalismus betrifft, mit welchem das Christentum an der Seite *anderer Religionen* der Religion des Säkularismus entgegentritt.[46] Des

---

[45] Zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie siehe zum Beispiel Stichweh, Rudolf, „Systemtheorie und Geschichte", in: Frank Welz/Uwe Weisenbacher (Hg.), *Soziologische Theorie und Geschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1998, 68–79; Schlögl, „Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann"; Eßbach, *Religionssoziologie 1*, 14–15.

[46] Jones, Rufus M., „Secular Civilization and the Christian Task", in: *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems: Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24th.–April 8th., 1928*, London: Humphrey Milford 1928, 284–338, hier 338: „Go to Jerusalem, then, not as members of a Christian nation to convert other nations which are not Christian, but as Christians within a nation far too largely non-Christian, who face within their own borders the competition of a rival movement as powerful, as dangerous, as insidious as any of the great historic religions. We meet our fellow Christians in these other countries on terms of equality, as fellow workers engaged in a common task. More than this, we go as those who find in the other religions which secularism attacks, as it attacks Christianity, witnesses of man's need of God and allies in our quest of perfection. Gladly recognizing the good they contain, we bring to them the best that our religion has brought to us, that they may test it for themselves. We ask them to judge us not by what we have as yet made of our Christianity, but by that better and more perfect religion to which in the providence of god we believe our Master is leading us." Zitiert nach Lübbe, *Säkularisie-*

Weiteren, dass in der postkolonialen Debatte Stichworte einer philosophisch-theologischen Historismuskritik aufgegriffen sind, die mit Gegenbegriffen zum ‚Historischen' hantiert, welche trennscharfe Unterscheidungen von religiösen und nicht-religiösen Beschreibungen ins Leere laufen lassen.[47] Überhaupt scheinen Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs mit einer Unsicherheit darüber rechnen zu müssen, was unter Religion zu verstehen ist. Das hat historische Gründe, die sich auf Kontexte der Entstehung eines neuen Verständnisses von Kultur bereits vor dem 19. Jahrhundert beziehen lassen.[48]

Zu den Grenzen der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung: Die Religion des Säkularen übersteigt die Semantik der Säkularisierung. Methodisch formuliert: Die Frage, welche Religionsverständnisse sich als säkular beschreibende Beobachter:innen aufgreifen und hervorbringen, lässt sich mit der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung allein nicht beantworten. Zwar lässt sich die Säkularisierungssemantik im Diskurs über moderne Zeit- und Geschichtsverständnisse anhand religiös-theologischer Unterscheidungen nachverfolgen; aber die Religion dieses Zeit- und Geschichtsverständnisses geht nicht in Genealogie oder Säkularisierungsreflexion auf, sondern betrifft auch grundlegende, anthropologische Fragen der Strukturierung und Vermittlung von Wirklichkeit.[49] So gesehen trägt dieser Band auch dazu bei, Differenzierungen in das andauernde Projekt eines Abbaus von Unterscheidungen einzutragen, die religiöse und säkulare Beschreibungen in einem binären Oppositionsverhältnis stehend auffassen, ohne dabei das Un-

---

rung, 100. Danke an David Demmel für den Hinweis. Mit Gil Anidjar wäre zu fragen, ob Säkularismus als Anderes von Religion Ausdruck einer religiös-christlichen Unterscheidung ist. Zum Orientalismus auch Trüper, Henning, „Japan in Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie", in: Galili Shahar/Felix Steilen (Hg.), *Karl Löwith. Welt, Geschichte, Deutung* (=Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 47), Göttingen: Wallstein 2019, 65–96.

[47] So Sheehan/Trüper/Wimmer, „Beyond Secularized Eschatology", 4, am Beispiel der von Dipesh Chakrabarty aufgegriffenen Fortschrittskritik Walter Benjamins. Ähnlich Asad, *Secular Translations*, 148: „Benjamin spoke both the language of historical materialism and the language of theology, invoking both what he called profane time and messianic time – not as a matter of simple analogy but of mutual provocation, of helping to open up the possibility of a new language that is too often confused with a demand either for 'spirituality' or for 'sound reason.' What worked so effectively in Benjamin's case might also work if we confronted anthropology with theology, not to encourage the former to build on the latter (still less, to translate 'religion' opportunistically) but to draw on the latter to provoke the former – provocation being a way of overcoming the limitations of sterile habit. And why stop at theology?"

[48] Siehe Kapitel 3 unten.

[49] Siehe ebenfalls Kapitel 3 unten.

terscheidungspotential des Religionsbegriffs aufzugeben. Säkularisierung als religiöse Problemreflexion zu kontextualisieren, trägt zu einer Begrenzung des polemischen Getöses genealogischer Kulturkampfrhetorik bei.

Zu den einzelnen Kapiteln: Am Ausgang steht die Vermutung, dass Säkularisierung nicht nur in der Religionswissenschaft, sondern auch von anderen Beobachter:innen unterschieden wird (*Kapitel 1.1: Unterscheidungen der Säkularisierung*). Wenn Säkularisierung aus Sicht der Religion Aufmerksamkeit auf Zeit und Geschichte als Bezugsgrößen der Identitätsbildung lenkt (*Kapitel 1.2: Säkularisierung als religiöser Beobachterbegriff*), stellt sich die Frage, ob Säkularisierung in einer theologischen Semantik aufgeht (*Kapitel 1.3: Religion und Religion*). Weiter stellt sich das Problem, dass aktuelle Diagnosen ‚säkularisierter Eschatologie' Ähnlichkeiten mit religiösen Unterscheidungen des Säkularen aufweisen, was zur Frage führt, worin eine Reflexionsperspektive sich von genealogischen Beschreibungen unterscheidet (*Kapitel 2.1: Geschichte als blinder Fleck säkularer Genealogie*). Während Genealogiekritik mit einer Unübertragbarkeit von religiösen in säkulare Probleme rechnet (und umgekehrt) und zugleich die Möglichkeit bezweifelt, solche Probleme unterscheiden zu können, fragt eine Reflexionsperspektive nach der Aushandlung solcher Unterscheidungen und nach Geschichtszeitkonstruktionen, in welche diese eingebettet sind (*Kapitel 2.2: Unterscheidungen der Genealogie*). Letztere betrifft im Besonderen auch einen Kulturbegriff, der Beobachter:innen dazu veranlasst, Beobachtungen als Beobachtungen zu reflektieren (*Kapitel 3.1: Geschichte als Kultur*). Die Reflexivität und Selbstbezogenheit einer ‚Geschichte', die außerhalb ihrer selbst unverfügbar erscheint, wird im Säkularisierungsdiskurs anhand einer Scharfstellung von Geschichtsbildern der Religion reflektiert, die die Möglichkeit in Aussicht stellen, ‚Geschichte' von einem nicht-historischen Standpunkt aus in den Blick zu nehmen. Gleichzeitig müssen mögliche und wirkliche Geschichte von Zeit zu Zeit symbolisch abgeglichen werden, wenn ‚Geschichte' Kontingenz signalisiert und immer anders sein könnte, als sie erscheint (*Kapitel 3.2: Die Religion einer sich selbst enthaltenden Zeit*). Wenn das Verhältnis von Geschichte und Religion nicht in einer Semantik des Säkularen aufgeht, sind Diagnosen einer Krise des modernen ‚Zeitregimes' infrage gestellt, die auf ein Geschichtsverständnis und ein Interesse an Religion ‚nach dem Ende der Säkularisierung' setzen und Unmittelbarkeit und ‚Präsenz' statt Beschreibungen von Beschreibungen versprechen, durchaus mit Ähnlichkeiten zu einer älteren Historismuskritik (*Kapitel 4.1: Unterscheidungen der Geschichte statt Wiederkehr der Religion*). Die Frage nach einem alternativen Zeit- und Geschichtsverständnis kommt in jüngerer Zeit auch in De-

batten über den Klimawandel in den Blick, welche mit Unterscheidungen des ‚Historischen' und Schuldtiteln hantieren, die genealogisch ebenfalls auf den Säkularisierungsdiskurs zurückverweisen und neben Geschichtszeitkonstruktionen anhand von Handlungsvorstellungen erschlossen werden können *(Kapitel 4.2: Säkulare Religion im Widerstreit)*. Am Ende der Untersuchung wird nochmals die Frage nach dem Interesse an der älteren Säkularisierungsdebatte in der heutigen Diskussion über die Kategorie des Säkularen aufgenommen, bevor als Schlussfolgerung Vorschläge unterbreitet werden, beide zukünftig stärker als bislang ineinander einzutragen (*Schluss*).

Kapitel 1

Beobachter der Säkularisierung

1. Unterscheidungen der Säkularisierung

Zum Einstieg eine Unterscheidung. Der geschichtlich-genealogische Diskurs über Säkularisierung ist ein Gegenstand der Religionswissenschaft, die Zeitkonzepte und Religionsbegriffe untersucht, mittels denen sich Akteure in der Religionsgeschichte verorten.[1] Gleichzeitig betrifft dieser Diskurs das Problem, ob es sich bei Säkularisierung um ein für die Historisierung religiöser und auf Religion bezogener Zeit- und Geschichtsverständnisse belastbares, weil religionsgeschichtlich erklärendes Konzept handelt.[2]

Hier stellt sich sogleich die Frage, ob Religionsgeschichte und Säkularisierung lediglich auf zwei Seiten einer religionswissenschaftlichen Unterscheidung von Gegenstand und Grundbegriff verweisen. Oder ob beide auch als Seiten von Unterscheidungen verschiedener Beobachter:innen der Religion thematisiert werden können. Etwa der Religionswissenschaft hier, die auf einer Metaebene das Verhältnis von Begriffsgeschichte, Genealogie, Religionstheorie und Religionsgeschichte reflektiert. Säkularisierung meint dann möglicherweise einen Bestandteil der Selbstthematisierung von Religionswissenschaft, ihre Ungebundenheit in Sachen Religion;[3]

---

[1] Als Einstieg für eine Diskursperspektive instruktiv der Abschnitt „Die Religion der Säkularisierung“ im Einführungskapitel zu Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung*, hier 21–26. Siehe auch Atwood, David, *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*, Baden-Baden: Ergon 2019, Kapitel 3.

[2] Siehe etwa Howard, Thomas Albert, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, New York: Cambridge University Press 2000, 20–22; Gordon, Peter E., „The Idea of Secularization in Intellectual History“, in: Richard Whatmore/Brian Young (Hg.), *A Companion to Intellectual History*, Chichester: Wiley Blackwell 2016, 230–246, hier 245; oder Yelle, „‚An Age of Miracles‘.“

[3] Am Beispiel der Soziologie Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2002, 278: „Die Soziologie geht nicht von religiösen Glaubensmaximen aus, selbst dann und gerade dann nicht, wenn sie von Religion handelt. Sie pflegt einen ‚methodologischen Atheismus‘, um sich dem Wissenschaftssystem zuzuordnen. Ihre Selbstbeschreibung kann deshalb, wenn das Thema Religion aufkommt, nur auf Säkularisierung im Sinne von religiös ungebunden abstellen.“ Zitiert nach Atwood,

einen Hinweis darauf, dass ihr historischer Blick – und der anderer Disziplinen – Teil einer umfassenderen Kritik heilsgeschichtlicher bzw. religiöser Geschichtskonstruktionen ist;[4] ein begriffsgeschichtliches Zeitverhältnis, mit dem die Entstehung eines genuin modernen Zeit- und Geschichtsdenkens als Fort-Strukturierung eschatologischer Geschichtsdeutungen beobachtet wird;[5] oder die Frage, inwieweit ein säkularer Blick Religion als historischen Gegenstand neutralisiert.[6] Und der Religion dort, für die Religi-

Schwellenzeiten, 87. Siehe auch Schlieter, Jens, „Methodologie als Shibboleth? Methodische und theoretische Differenzen zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Religionsforschung“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 29/1 (2012), 73–96, hier 79–82; sowie Cancik, Hubert, „Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1988, 19–25, hier 22: „Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand.“ Siehe auch Lincoln, Bruce, „Theses on Method“ [1996], in: *Method & Theory in the Study of Religion* 17/1 (2005), 8–10, sowie Junginger, Horst, „Etsi deus non daretur: Die Säkularität von Religionswissenschaft“, in: Christoph Auffarth/Alexandra Grieser/Anne Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen: Tübingen University Press 2021, 119–139.

[4] Von einer „Säkularisierung der Religionsgeschichte“ spricht Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1924, 73–74. Siehe auch Fester, Richard, *Die Säkularisation der Historie*, Leipzig: B. G. Teubner 1909; dazu Lübbe, „Säkularisierung als Kategorie“, 227; mit Hinweisen zum theologischen Sprachgebrauch Zabel, Hermann/Conze, Werner/Strätz, Hans-Wolfgang, Art. „Säkularisation, Säkularisierung“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 789–829, hier 822. Mit Blick auf protestantische Bibelkritik Kippenberg, Hans, „Theologie – Religionswissenschaft: Ist eine komplementäre Konstruktion denkbar?“, in: Kurt Nowak u. a. (Hg.), *Adolf Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposion aus Anlaß des 150. Geburtstages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 289–297, hier 293. Bei Kippenberg ist jedoch nicht von Säkularisierung die Rede. Siehe auch Feldtkeller, Andreas, „Konzepte von Zeit und Ewigkeit in der Geschichte der Religionswissenschaft“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37 (2020), 160–177, hier 160: „Die Geschichte der Religionswissenschaft kann erzählt werden als die Geschichte einer wissenschaftlichen Disziplin, die in der Beziehung zu ihrem Gegenstand ‚Religion‘ einen Prozess der Säkularisierung durchlaufen hat.“ Zu Spezifika religiöser Geschichtsdeutung das Einleitungskapitel „History and Religion“ in: Otto, Bernd-Christian/Rau, Susanne/Rüpke, Jörg (Hg.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin: De Gruyter 2015, 1–18, hier 4–6.

[5] Trein, Lorenz, „Die Zeit der Gegenwart. Historiographische Aspekte von Religion in religionswissenschaftlicher Perspektive“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24/1 (2016), 1–16, hier 5–8.

[6] Kippenberg, Hans, „Religious history, displaced by Modernity“, in: *Numen* 47/3 (2000), 221–243.

onsgeschichte eine methodisch kontrollierbare Bedingung bestimmter Aspekte ihrer Heilslehre heißen kann,[7] während Säkularisierung einen theologisierend angemahnten Bedeutungsverlust vormals genuiner, nun verweltlichter Heilsgewissheiten meint, sodass die Annahme problematisch wird, Religion könne im Medium einer bestimmten geschichtsphilosophischen Reflexion beobachten und historisch vermittelt werden.[8] Als religiöse Problemdiagnose zieht dies Forderungen nach alternativen theologischen Kriterien für Geschichte nach sich.[9] Religion beobachtet und beschreibt sich dann jenseits historischer Zeit.[10]

---

[7] Siehe Troeltsch, Ernst, „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ [1898], in: Ders., *Gesammelte Schriften, Band 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1913, 729–753; Pannenberg, Wolfhart, „Heilsgeschehen und Geschichte“, in: *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre* 5/3 (1959), 218–237, sowie 5/4 (1959), 259–288.

[8] Anhand von Religionsgeschichtlicher Schule und Dialektischer Theologie Auffarth, Christoph, „Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15/1 (2007), 5–27, hier 16–17.

[9] Zum Zusammenhang von Historismuskritik und Säkularisierungsbegriff Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, 13–14.47. Für eine theologische Religionsgeschichte in Absetzung von der Dialektischen Theologie Pannenberg, Wolfhart, „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, 252–295. Danke an Jürgen Mohn für den Hinweis. Siehe auch Barr, James, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten* [1966], München: Kaiser 1967, 61–62: „[D]er Terminus ‚Geschichte‘ [hat] in der Theologie eine Art Vorzugsstellung erobert […], die einen mehr oder weniger dazu verpflichtet, ihn mit einer hohen Wertnote zu versehen. Das wird offenkundig in dem strengen Vorwurf, der in dem Satz enthalten ist, dieser oder jener Theologe ‚fliehe vor der Geschichte‘ oder ähnlich. Diese Aussage hat ungefähr dieselbe soziale Funktion wie das altmodische Urteil, er sei vom christlichen Glauben abgefallen.“ Zitiert nach Cancik, Hubert, „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen“, in: Anton Peisl/Armin Mohler (Hg.), *Die Zeit* (=Schriften der Siemens Stiftung Bd. 6), München: Oldenbourg 1983, 257–288, hier 285, Anm. 115. Siehe auch Wenz, Gunther, „Karl Löwith. Heideggerschüler und philosophischer Lehrer Pannenbergs“, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 381–403, hier 401.

[10] Siehe etwa Krell, Marc A., „Fashioning a neutral zone: Jewish and Protestant socialists challenge *Religionswissenschaft* in Weimar Germany“, in: Andreas Gotzmann/Christian Wiese (Hg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden: Brill 2007, 193–223, hier 194.202–203; Keedus, Liisi, „Time Outside History: Politics and Ontology in Franz Rosenzweig's and Mircea Eliade's Reimagined Temporalities“, in: Marek Tamm/Laurent Olivier (Hg.), *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, London: Bloomsbury Academic 2019,

Für die Religionswissenschaft wurden ähnliche Verschiebungen im historischen Beobachten von Religion beschrieben. Die Religionsphänomenologie habe aufgrund ihrer ahistorischen Zugänge zur Religionsgeschichte eine Leerstelle in Sachen Zeit- und Geschichtsreflexion im Fach hinterlassen.[11] Gleichzeitig sind die „anti-historischen Deutungsmuster" von Religion ein wichtiger Bezugspunkt in der Beziehungsgeschichte von Theologie und Religionswissenschaft,[12] genauer gesagt „das Problem der in der Gegenwart verankerten historischen Imagination bei der Rekonstruktion von vergangener und fremder Religion."[13] Dass „Theologen die Religion ‚von innen' durchdenken, die Religionswissenschaftler ‚von außen'", scheint jedoch zu kurz gegriffen.[14] Naheliegender dürfte es sein, solche Unterscheidungen zunächst als religionswissenschaftliche und theologische Un-

---

101–115, hier 106; Graf, Friedrich Wilhelm, „Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik", in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004*, München: Oldenbourg 2005, 49–81, hier 67–68; Graf, Friedrich Wilhelm, „Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre", in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 377–405, hier 390.

[11] Siehe nur Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 11: „Die phänomenologischen Analysen gehen von der Möglichkeit eines direkten Zugriffs auf ‚die Sache selbst' aus, wählen also eine Zugriffsweise, die sich nicht durch gesellschaftliche Bedingungen relativieren läßt. Die Schwierigkeit ist: von da aus zu einer Berücksichtigung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit von Religion zu kommen." Mohn, Jürgen, „Zur Phänomenologie religiöser Zeitvorstellungen. Eine Problemskizze aus religionswissenschaftlicher Sicht", in: Axels Michaels/Daria Pezzoli-Olgiati/Fritz Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern: Peter Lang 2001, 307–329; Stausberg, Michael, „Approaches to the Study of ‚Time' in the History of Religions", in: *Temenos* 39–40 (2003–2004), 247–268; Yelle, Robert A., *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, London: Bloomsbury Academic 2013, 17–20.

[12] So Kippenberg, „Theologie – Religionswissenschaft", 296–297, hier 297.

[13] A.a.O., 296. Siehe auch Kippenberg, „Religious history", 225.

[14] So immer noch Kippenberg, „Theologie – Religionswissenschaft", 291: „Die Beziehung zwischen Theologie und Religionswissenschaft in Deutschland ist in einer Weise komplex, die sich Verallgemeinerungen entzieht. Würde es stimmen, daß Theologen die Religion ‚von innen' durchdenken, die Religionswissenschaftler ‚von außen', ginge es in Wirklichkeit um ein Scheinproblem." Aus Sicht der Theologie wird Religionswissenschaft zum Beispiel von innen und außen thematisiert, als theologische Disziplin und als Außenperspektive auf Theologie. Siehe Mohn, Jürgen, „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie: Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation", in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.), *Themen und Probleme theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 181–191.

terscheidungen von Innen- und Außenperspektiven auf Religion in den Blick zu nehmen, die von gesellschaftlichen Bedingungen des Beobachtens von Religion gerahmt sind, die Religionswissenschaft und Theologie sowie andere Beobachter:innen der Religion „gleichermaßen“[15] betreffen.

Zusammengenommen enthält die vorgeschlagene Unterscheidung von Säkularisierung und Religionsgeschichte die Frage nach unterscheidbaren Standpunkten der Religions- und Säkularisierungsthematisierung, hier eben Wissenschaft und Religion,[16] dann aber auch Unterscheidungen der Religionsgeschichte und Säkularisierung durch eben diese Beobachter:innen.[17] Hier hat die Frage ihren Ort, anhand welcher Unterscheidungen Religionswissenschaft Zeit und Geschichte nach der Kritik an der Religionsphänomenologie beobachtet.[18] Zunächst soll das Augenmerk aber auf Religion gerichtet werden, den Gegenstand der Religionswissenschaft. Aus Sicht der Religion lenkt Säkularisierung Aufmerksamkeit auf „Zeit und Geschichte“[19] als Bezugsprobleme religiöser Identitätsbildung. Wenn Sä-

---

[15] Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, 67. Im Original kursiv. Hier im Kontext von Parallelen der Selbstbeschreibung von Wissenschaft und Religion.

[16] Als „Abgrenzungsgesichtspunkt“ nennt Luhmann mit Blick auf Soziologie und Theologie „primär“ die „Differenz der Kommunikationsmedien Wahrheit und Glauben“: Luhmann, Niklas, „Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution“, in: Karl-Wilhelm Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt: Luchterhand 1972, 15–132, hier 93, Anm. 161. Siehe auch Luhmann, *Funktion der Religion*, 176. Zu Säkularisierung als Beobachterbegriff der Religion Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 282–283; Luhmann, *Funktion der Religion*, 227–229; Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1992, 126; Tyrell, Hartmann, „Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit“, in: Michael Hainz u. a. (Hg.), *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Wiesbaden: Springer 2014, 51–66, hier 58–59, insb. 59. Grundsätzlich zur Beobachterprogrammatik Luhmann, *Beobachtungen*, 42–49.62–77. Bei Luhmann wird Säkularisierung gewissermaßen der Religion überantwortet bzw. an diese zurückgespielt. Siehe auch Weidner, Daniel, „Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart“, in: Ders. (Hg.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin: Suhrkamp 2010, 7–35, hier 21, Anm. 19: „Während […] ‚Modernisierung‘ [oft] mit ‚Säkularisierung‘ gleichgesetzt wird, beschreibt Letztere für Niklas Luhmann sehr viel spezifischer die Beobachtung der Welt durch eine funktional differenzierte Religion.“

[17] Eine Binnendifferenzierung der Unterscheidung dürfte sehen helfen, welche Formen und Typen der Geschichtsbetrachtung in Wissenschaft und Religion unterschieden werden können. Diese Überlegung verdanke ich Martin Lehnert. Aufschlussreich am Beispiel der Unterscheidung „emischer“ und „etischer“ Geschichtsbetrachtung das Einleitungskapitel in Otto/Rau/Rüpke (Hg.), *History and Religion*, 9–10.

[18] Siehe Kapitel 2 unten.

[19] Luhmann, *Funktion der Religion*, 159. Im Original kursiv.

kularisierung auf Unterscheidungen der Umwelt von Religion aus Sicht der Religion verweist, stellt sich in einem weiteren Schritt die Frage, ob Säkularisierung religionswissenschaftlich gesehen in einer theologischen Semantik aufgeht.[20]

2. Säkularisierung als religiöser Beobachterbegriff

Der Begrifflichkeit halber sei in einem ersten Schritt der Argumentation Säkularisierung als Beobachtungsproblematik nach Niklas Luhmann hervorgehoben, mit der das zu Beginn dieses Kapitels eingeführte Auseinanderziehen von Unterscheidungen der Säkularisierung und Religionsgeschichte für die Stabilität der Differenz wissenschaftlicher und religiöser Beobachtungen sensibilisiert.[21] Aus Sicht der Religion meint Säkularisierung – hier in einem recht speziellen Sinn verstanden – das, was Religion nicht ist,[22] also zum Beispiel den Bedeutungsverlust und die Unverfügbarkeit genuin religiöser Gehalte im Zuge als modern beschriebener historischer und gesellschaftlicher Entfremdungserfahrungen.[23] „Die theologische Definition, was religiös sei und was nicht, ist ein zentrales Element des Vorgangs der Säkularisierung, indem ein großer Teil der religiösen Tradition per Definition als nicht-religiös erklärt wird."[24] Christoph Auffarth spricht von „Säkularisierung als Effekt religionskritischer Neudefinitionen des ‚Wesens des Christentums'."[25] Säkularisierung kommt hier als Problemanzeige der Religion (hier Theologie) in Sachen Religion in den Blick. Theologische Normierungen sind eng mit einem Entzug („nicht mehr") von Religion als Begründungsressource von Staat und Kultur verwoben sowie mit vielfältigen Neujustierungen:

Die Theologie nach der Aufklärung zieht sich zurück von einer globalen Welterklärung und einer alles durchziehenden Religion. Sie reduziert sich auf die sinnhafte Erklärung von Anfang und Ende, Protologie und Eschatologie, Schöpfung und Tod. Dass Gott dagegen in das Weltgeschehen eingreife, im Alltag mich schütze vor Unglück, oder gar

[20] Siehe Abschnitt „Religion und Religion" unten.

[21] Alternativ ließen sich überblickshalber Perspektiven auf die Säkularisierungsthematik nach Wissensfeldern und Disziplinen unterscheiden, zum Beispiel religionswissenschaftliche, ethnologische, philosophische, geistes-, ideen- und historiographiegeschichtliche, theologische, soziologische, kultur- und sozialgeschichtliche sowie literaturwissenschaftliche.

[22] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 282–283.

[23] Trein, „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen'."

[24] Auffarth, „Theologie als Religionskritik", 16.

[25] A.a.O., 14.

dass er für mein Glück sorge, wird fragwürdig. Das wirkt sich erheblich auf die religiöse Praxis aus, zerstört sie aber nicht. Christliche Theologie nach der Säkularisation zieht sich nicht nur zurück, sie beschränkt auch den Bereich, der als Religion zu benennen ist. Sie verzichtet auf die religiöse Begründung des Königtums, der staatlichen Gesetzgebung, der Naturgesetzte, der Zeugung von Kindern; sie reduziert Religion auf die rational begründbaren Elemente – oder auf Gefühl und Erfahrung. Der Vorgang der Säkularisierung, d.h. der kulturellen und staatlichen Elemente, die nicht mehr religiös bestimmt werden, beruht zu einem guten Teil darauf, dass Theologen Religion auf das reduzieren, was sie als den Kern der Religion verstehen. Damit sind weite Teile von dem, was bis dahin als Religion galt, nicht mehr in den Bereich der theologischen Sinnpflege integriert.[26]

Gleichzeitig wird theologische Religionskritik zum Ort einer Neubestimmung des Christentums jenseits von Religion.[27] Auch dieses neue Christentum ist aufgrund seiner kommunikativen Vermitteltheit eingebettet in den neuzeitlichen Prozess der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme,[28] ebenso wie die „gesellschaftliche Umwelt“[29] der Religion,[30] auf welche die religiöse Vokabel der Säkularisierung zielt. Folglich kann Säkularisierung auch zum Ausgangspunkt gesteigerter religiöser Selbstvergewisserung[31] und gewissermaßen wieder in den Bereich von Religion eingezogen werden. Vorausgesetzt ist dabei, „daß Religion und Säkularisierung nur in einem religiösen Kontext eine Opposition darstellen“,[32] ein Ausschlussverhältnis, auf das mit neuen Unterscheidungen und Verortungen der Religion reagiert wird. Das korreliert mit dem Argument, Säkularisierung – aber auch Entzauberung – meinen religionswissenschaftlich gerade

---

[26] A.a.O., 15. Dass man sich inzwischen nach der Aufklärung befindet, wird im Eschatologiediskurs um 1900 mit der Zurückweisung der Annahme begründet, das Reich Gottes könne sittlich verwirklicht werden in der Geschichte der Welt. Siehe Weiß, Johannes, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, Gießen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung 1901; Bultmann, Rudolf, „Religion und Sozialismus“, in: *Sozialistische Monatshefte* 28/8 (1922), 442–447, hier 442–443. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich David Demmel. Mit Blick auf Löwith und Blumenberg Trein, „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen‘.“ Zu Weiß und Bultmann Auffarth, „Theologie als Religionskritik“, 18.16.

[27] Auffarth, „Theologie als Religionskritik“, 17. U.a. mit Blick auf Karl Barth.

[28] Mohn, Jürgen, „Religion oder Religion? Religionswissenschaftliche Beobachtungen zum 7. Kapitel von Karl Barths ‚Der Römerbrief‘ aus dem Jahr 1922“, in: *Theologische Zeitschrift* 75/4 (2019), 284–306, hier 287–288.

[29] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 282.

[30] Das lässt sich auch argumentieren mit Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“.

[31] Siehe etwa Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 13.

[32] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 282–283, hier Anm. 14.

nicht ein solches Oppositionsverhältnis, sondern eine Transformation von Religion und ein Entstehen neuer religiöser Phänomene in der Moderne.[33]

Im Zusammenhang lautet das Zitat zum Säkularisierungsbegriff:

> Es handelt sich um eine Beschreibung der anderen Seite der gesellschaftlichen Form der Religion, um die Beschreibung ihrer innergesellschaftlichen Umwelt. Es geht also nicht um Weltobjekte irgendwelcher Art. Wir wollen nicht von der Säkularisierung des Mondes sprechen, wenn ihm bzw. ihr göttliche Qualitäten abgesprochen werden. Und es handelt sich um eine Beschreibung durch einen bestimmten Beobachter, nämlich die Religion; oder genauer: um eine Beschreibung der Beschreibung der gesellschaftlichen Umwelt durch diesen und keinen anderen Beobachter. Andere Beobachter mögen daher dieselben Sachverhalte anders beschreiben.[34]

Hartmann Tyrell weist darauf hin, dass „Luhmann den Säkularisierungsbegriff auf sehr spezifische Art im Differenzierungskontext zum Einsatz [bringt], nämlich als *Beobachtungsbegriff*. Es geht um Umwelt- und Differenzbeobachtungen aus der ‚Optik der Religion selbst' […]. Die religiöse Neutralisierung der Umweltsysteme – also Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Recht usw. – fällt in der religionsinternen Beschreibung als deren ‚Säkularisierung' an".[35]

Luhmanns Anliegen, die Säkularisierungsthematik bei aller Kritik[36] anschlussfähig zu halten,[37] hat mit einem Interesse an Bedingungen zu tun, unter denen Religion in der Moderne beobachtet und beobachtet wird:

---

[33] Kippenberg, Hans, „Dialektik der Entzauberung: Säkularisierung aus der Perspektive von Webers Religionssystematik", in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), *Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 81–116.

[34] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 282–283. Auch Blumenberg weist darauf hin, dass Säkularisierung von religiösen Beschreibungen her erschlossen werden kann: „Die Rede von der Säkularisation als einem enteignenden Zugriff geht von der ganz selbstverständlich vorausgesetzten Konkurrenz einer geistlichen und einer weltlichen Instanz aus. Säkularisation wäre demnach eine der geschichtlichen Formen des Übergriffs der weltlichen Instanz gegenüber der geistlichen, und zwar diesmal die Form des Zugriffs auf die ideelle Substanz. Aber diese Voraussetzung ist, geistesgeschichtlich betrachtet, eine Fiktion bzw. ein Bestandsstück der tradierten theologischen Selbstdeutung. Ein Bezirk von Weltlichkeit, besser: theologischer Unzuständigkeit, ist erst im Zuge des umfassenden Prozesses der Enttäuschung der außerweltlich-eschatologischen Erwartung und ihrer Zurückverweisung in spekulative Unbestimmtheit ausgegrenzt und stabilisiert worden." Blumenberg, „‚Säkularisation'", 248. Die theologische Semantik wird hier gegen den Säkularisierungsbegriff gewendet. Zur Parusieverzögerung siehe Kapitel 2 unten.

[35] Tyrell, „Säkularisierung", 59. Kursiv im Original.

[36] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 278–279.

[37] A.a.O., 281–282.

Gravierende Veränderungen, die um 1800 offen zu Tage treten, lassen sich schwerlich bestreiten. So wandert mit der Französischen Revolution die Intoleranz aus der Religion in die Politik ein. Und die Funktion der religiösen Symbolisierung wird von der Ästhetik übernommen, zumindest mitgetragen. Zumindest für die Zeit der Romantik kann man Säkularisierung daher auch als ‚displacement' auffassen, als Verschiebung religiös getönter Erwartungen in außerreligiöse, in weltliche Bereiche. Wollte man auf einen Begriff für so radikale Änderungen verzichten, würde das ein Vakuum, eine Theorielücke erzeugen, für deren Ausfüllung keine Kandidaturen gemeldet sind.[38]

Luhmann geht es um das Problem, „mit welchen semantischen Formen [...] die Religion auf die Voraussetzung einer säkularisierten Gesellschaft reagiert. Säkularisierung wird als Provokation der Religion beobachtet."[39] Als Beobachtungsbegriff führt Säkularisierung aber „nicht zu der Hypothese, Religion habe in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verloren."[40] Säkularisierung, so Tyrell, ist folglich nicht mit „funktionale[r] Differenzierung" zu verwechseln:[41]

Die Durchbrüche zur Moderne vollzogen sich in Luhmanns Augen seit der frühen Neuzeit in der *Umwelt* der Religion, und ‚dabei fiel die gesteigerte Ausdifferenzierung des Religionssystems als Nebeneffekt an.' Das Letztere ist dann vor allem im Hinblick auf die Zeit seit dem späten 18. Jahrhundert gesagt, im Hinblick etwa auf ‚Trennung' von Kirche und Staat. Sie sehen: hier ist – ganz anders als bei Max Weber – die Religion *nicht* als Geburtshelfer der Modernisierung vorgesehen.[42]

---

[38] Ebd.

[39] A.a.O., 285. Siehe auch Ziemann, Benjamin, „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen: Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts", in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 3–36, hier 10, wo es im Anschluss an Luhmann heißt: „Säkularisierung ist eine beobachterrelative Kategorie. Sie lenkt den Blick auf semantische Formen, mit denen religiöse Beobachter ihren Platz in einer durch funktionale Differenzierung geprägten Gesellschaftsform beschreiben und auf diese Herausforderung einer ‚säkular' erscheinenden Umwelt reagieren. Und gerade in den Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lässt sich eine rapide Proliferation solcher Säkularisierungssemantiken beobachten."

[40] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 284.

[41] Tyrell, „Säkularisierung", 58. Detlef Pollack akzentuiert den Zusammenhang von Säkularisierung und funktionaler Differenzierung mit Blick auf Luhmann anders (hier mit Blick auf Ziemann): „Zu bestreiten, dass Säkularisierung mit dem Abnehmen der Bedeutung von Religion synonym sei, und sie als eine rein ‚beobachterrelative Kategorie' zu definieren, [...] heißt, die mit ihr notwendig implizierte Behauptung einer objektiv-historischen Entwicklung zu bestreiten." Pollack, Detlef, „Säkularisierung", in: Detlef Pollack u. a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2018, 303–327, hier 307, Anm. 8. Kritisch zu Pollack Tyrell, „Säkularisierung", 62–63.

[42] Tyrell, „Säkularisierung", 58–59. Kursiv im Original. Siehe aber auch Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 315: „Bei Säkularisierung denken wir nur [mit Blick auf die Frage „nach den Bedingungen und Möglichkeiten der religiösen Evolution in der modernen Gesellschaft", LT] an die Folgen funktionaler Ausdifferenzierung mit Abgabe

Wie oben bereits angedeutet, ist Säkularisierung für Theologie als „Reflexion des Religionssystems“[43] speziell hinsichtlich der Bearbeitung von Zeit ein Problem. Luhmann unterscheidet „Sachdimension“, „Sozialdimension“ und „Zeitdimension“ als Anlässe, die eigene Systemidentität zu thematisieren.[44] „Sachlich kann es sich um das Scheitern der religiösen Absichten in der Realität handeln“,[45] was im Kontext von Säkularisierung an Verweltlichung und Parusieverzögerung denken lässt.[46] „Die *Zeit* gibt Reflexionsanstöße immer dann, wenn der Lauf der Zeit als religionsgefährdend, etwa als Entfernung vom Ursprung erfahren wird, und sie bietet zugleich die Möglichkeit, die Identität historisch (und insofern: unwiderrufbar) zu festigen.“[47] Geschichte verweist auf ein Zeitverhältnis der Distanzierung, das aus Sicht der Religion aber nicht nur als Verlusterfahrung codiert ist: „[D]er garstige breite Graben“,[48] der Vergangenheit und Gegenwart trennt, muss auch aufrechterhalten und immerzu neu begründet werden, um zwischen einer heilsbedürftigen Gegenwart und den Ursprüngen sowie den genuinen Gehalten einer Tradition und ihren Säkularisierungen unterscheiden und vermitteln zu können.[49] Explizit wird Säkularisierung schließlich mit Blick auf eine spezielle Konstanz des Zeitinteresses in der Moderne genannt:

In der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft treten sachliche und soziale Reflexionsanstöße offensichtlich zurück. Die Vorstellung einer gesamtgesellschaftlichen Realisation religiöser Zielvorstellungen ist soweit abgebaut, daß ein Scheitern in so breitem Rahmen nicht mehr erfahren wird. […] Dagegen bleibt die Grunderfahrung temporaler Struktur dominant in der Frage, ob wir einer Zeit ohne Gott, einer Gesellschaft ohne Gott entgegengehen. Daher wird ‚Säkularisierung‘ zum Reizwort, auf das theologische Reflexion zu antworten hätte. Das aber müßte, wenn es sich um Theologie handeln soll, zu einer Formulierung der Nontemporalität Gottes im Verhältnis zu sei-

---

der Kontrolle anderer Systeme an diese selbst.“ Siehe auch Pollack, „Säkularisierung“, 307, Anm. 8.

[43] Luhmann, *Funktion der Religion*, 59. Im Original kursiv. „Reflexion soll dabei zunächst nur heißen: Rückbeziehung auf die eigene Identität.“

[44] Ebd. „Um Reflexionsleistungen in Gang bringen zu können, muß die Identität des Systems problematisiert werden, also als negierbar erscheinen können.“

[45] Ebd. „Sachlich“ steht im Original kursiv.

[46] Siehe Trein, „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen‘.“

[47] Luhmann, *Funktion der Religion*, 60. Im Original kursiv.

[48] Lessing, Gotthold Ephraim, „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ [1777], in: Ders., *Werke, Band 8. Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, München: Hanser 1979, 9–14, hier 13.

[49] Ähnlich Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press 1992, 137: „A textually constituted tradition must continually and simultaneously create both the gap *and* the authority structures that can bridge it.“ Kursiv im Original.

ner Verfügbarkeit als Begleiter des historischen Prozesses führen – und nicht sosehr zu einer humaneren Theorie der Gesellschaft auf der Basis des individuellen Menschseins.[50]

Die Säkularisierungsthematik beinhaltet für Luhmann auch die Frage, woran im neuzeitlichen Differenzierungsprozess zeit- und geschichtsbezogene Spezifika von Religion sichtbar werden. „Ein religiöser Zeitbegriff kann nicht mit jeder möglichen Welt kompatibel sein; er verlöre damit seine religiöse Funktion, zur Transformation gänzlich unbestimmter in bestimmbare Möglichkeiten beizutragen."[51] Luhmann verweist mit Karl Löwith eigens auf die These, „[i]m modernen Historismus, der ‚letzten Religion der Gebildeten' (Croce), übernimmt die Weltgeschichte selbst diese Funktion der Bestimmbarkeitsgarantie."[52] „Inzwischen", so Luhmann weiter, sei jedoch „auch diese Fragestellung von ‚Weltgeschichte und Heilsgeschehen' in Frage gestellt" und „Religion" als historischer Sinngarant durch komplexere Geschichts- und Weltbegriffe ersetzt.[53] Luhmanns Überlegung lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass ein genuin religiöser Zeitbegriff neuzeitlich gesehen immer schon im Licht einer bereits vollzogenen funktionalen Schließung des Religionssystems erscheint; gesamtgesellschaftlich gesehen würde die ihm eigene Bestimmbarkeitsgarantie neutralisiert.[54]

---

[50] Luhmann, *Funktion der Religion*, 61. Nach Luhmann verweist das „Zeitproblem" auf ein Spezifikum für „religionsdogmatische Interessen" (163–164): „Es scheint […] eine sehr allgemeine Regel zu geben, daß bei Steigerung des Auflösevermögens in der Sachdimension und bei Steigerung der Kontingenzen im Sozialbereich schließlich die Zeitdimension zur Wiederherstellung der Vorstellbarkeit von Ordnung in Anspruch genommen wird."

[51] A.a.O., 165.

[52] Ebd., Anm. 202. Verweis auf Löwith, Karl, „Christentum und Geschichte", in: *Numen* 2/3 (1955), 147–155, hier 150–151. Zur Unterscheidung von Religion und Geschichte bei Löwith siehe Kapitel 3 unten.

[53] Luhmann, *Funktion der Religion*, 165, Anm. 202: „…durch Ansätze zu einer evolutionstheoretischen Genetik, die nicht mehr ‚Gesetze der Evolution' als Prinzip historischer Entwicklung beschreibt, sondern eine Kombination von Mechanismen, die fähig ist, eine Welt unendlicher Komplexität bestimmbarer Zustände hervorzubringen. An die Stelle der Religion tritt hier die Analyse der Selbstselektion des Seins."

[54] A.a.O., 165–166, hier zum religiösen Zeitbegriff: „Er bezeichnet nicht nur eine Dimension für alles Mögliche, sondern eine reale Bedingung der Möglichkeit, die sich irdischer Disposition und Variation entzieht. […] im Gesellschaftssystem der Neuzeit [besteht] die eindeutige Tendenz, durch Vereinheitlichung und Abstraktion der Zeitvorstellung jede Einschränkung durch nichtdisponible Bedingungen der Möglichkeit nach Möglichkeit zu eliminieren."

Wenn „‚Säkularisierung'"[55] rückgebunden ist an „Bedingungen, unter denen in moderner Gesellschaft Religion beobachtet und praktiziert wird",[56] und wenn religiöses Beobachten von Zeit und Geschichte[57] immer schon ein Problembewusstsein für „Grenzen" der Religion voraussetzt,[58] stellt sich die Frage, in welcher Beziehung das, was hier jeweils als Außen und Umwelt von Religion erscheint, zu Unterscheidungen anderer Beobachter:innen steht, mittels denen ein Gegenüber zur Religion markiert wird.[59] Die Frage ist wichtig, weil in der aktuellen Debatte über den Säkularismus vielfach auf die von Luhmann als *religiös* qualifizierte Vorannahme eines Oppositionsverhältnisses von Religion und Säkularisierung

[55] Siehe nochmals a. a. O., 227: „‚Säkularisierung' ist ein Terminus, mit dem das Religionssystem den Aggregatszustand seiner gesellschaftlichen Umwelt bezeichnet."

[56] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 309.

[57] Luhmann bezieht sich beispielsweise auf theologische Debatten über Geschichte und Eschatologie: Luhmann, *Funktion der Religion*, 164–165.

[58] Siehe Luhmann, Niklas, „Die Ausdifferenzierung der Religion", in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, 259–357, hier 262: „Das Religionssystem wird, so lautet die These, innerhalb des Gesellschaftssystems ausdifferenziert. Damit entstehen innerhalb des Gesellschaftssystems Grenzen, an denen die Gesellschaft sich selbst reflektieren kann. Das Religionssystem sieht sich einer gesellschaftsinternen Umwelt gegenüber, die anderen, nichtreligiösen Belangen folgt. Die Gesellschaft im ganzen kann dann, vom Religionssystem aus gesehen, als Sündengemeinschaft oder auch, bei fortgeschrittener Differenzierung, als säkularisierte Gesellschaft beschrieben werden."

[59] Siehe nochmals den Hinweis, dass eine Zuordnung zum Wissenschaftssystem ebenfalls über die Problemanzeige „Säkularisierung" erfolgt. Siehe auch Luhmann, „Ausdifferenzierung der Religion", 268: „Funktionssysteme [werden] auch in der Definition dessen, was für sie System und Umwelt ist, autonom […]. Es gibt dann keine transitive Reihung der Intersystem-Beziehungen mehr. Jedes System arbeitet mit einer eigenen Bestimmung dessen, was für es Umwelt ist, und diese Bestimmungen sind untereinander unvergleichbar." Andererseits ist nicht abzustreiten, dass Religion beobachtet, wie sie beobachtet wird, und daraus ggf. Schlüsse zieht. Beispielsweise kann gefragt werden, inwieweit ein soziologisches Interesse an Säkularisierung Reflexionsanstöße für Religion in einer funktional ausdifferenzierten Moderne nach sich zieht. Siehe nur das oben zitierte Stichwort von der „Nontemporalität Gottes". Allgemein zum Verhältnis von soziologischer Religionstheorie und Selbstbeschreibung der Religion Luhmann, *Funktion der Religion*, 66–71, Luhmann, „Ausdifferenzierung der Religion", 353–357, sowie Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 355–356. Hinweise zum theologischen Interesse an Luhmann in Korsch, Dietrich: „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft", in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 248–259, hier 258–259. 258: „Sie [Luhmanns Religionstheorie] kann verständlich machen, inwiefern die theologische Selbstdogmatisierung und die organisatorische Selbstabschließung der Kirche schlüssige Reaktionsformen auf die Moderne darstellen, inwiefern sie aber auch aporetisch bleiben."

rekurriert wird, um religiöse und religionsbezogene Genealogien säkularer Diskurse und Praktiken sachlich und narrativ zu plausibilisieren.[60] Die Frage lautet daher, wie Religion zeit- und geschichtsbezogen beobachtet und mit welchen Unterscheidungen beobachtet wird, wenn religiöse Beobachtungen von Zeit und Geschichte im Rahmen einer genealogischen Kritik der Kategorie des Säkularen aufgegriffen und gegen diese gewendet werden. Die Herausforderung besteht darin, Unterscheidungen mitzudenken, in welche diese Kritik eingelassen ist, die ‚religiös/säkular'-Unterscheidung nicht ausgenommen. Zunächst aber weiter zum Religionsbegriff.

3. Religion und Religion

Wenn Säkularisierung auf eine Unterscheidung der Umwelt von Religion aus Sicht der Religion selbst verweist, stellt sich die Frage, ob Säkularisierung in einer theologischen Semantik aufgeht. Hier sind zunächst Überlegungen hilfreich, mit denen der kürzlich verstorbene Burkhard Gladigow den Befund kommentiert, religionswissenschaftliche Grundbegriffe hätten „ihre eigene, meist christliche Religionsgeschichte" und seien oftmals „einem theologischen Diskurs entnommen, der eine saubere Etablierung als Begriffe einer Metasprache stark erschwert":[61]

> Historische, soziologische und religionswissenschaftliche Darstellungen rezenter europäischer oder von ihnen beeinflußter Entwicklungen tendieren in der Konsequenz der ‚Innenperspektive' einzelner Religionen zu dramatisierenden Mustern. Die Welt sei entgöttert, entzaubert, säkularisiert worden, also war sie einmal ‚voll von Göttern', war ‚magisch', ‚heilig' oder ‚sakral' und ist es nun nicht mehr. Mit dieser Diagnose im Hintergrund können dann Folgeentwürfe die Welt ‚wiederverzaubern', den ‚Mythos der Neuzeit' auf einen kosmischen Cargokult beziehen oder dem modernen Menschen einen ‚Zwang zur Häresie' attestieren. [...] Aus der Dramatisierung ergibt sich regelmäßig die Verpflichtung, Spuren zu verfolgen, zu retten, zu befolgen; in einem streckenweise gnostisch eingefärbten Grundmuster wird dann erneut jener alte Erkenntniswettbewerb von Wissenschaftler und religiösem Subjekt beschworen. Verzichtet man auf die europazentrisch entworfenen Idealtypen, [...] sehen die Entwicklungen weniger dramatisch aus: Pluralität und Wahlmöglichkeiten zwischen Sinnsystemen und innerhalb von Sinnsystemen gab es mindestens seit der Renaissance in Europa.[62]

---

[60] Siehe Kapitel 2 unten.

[61] Gladigow, Burkhard, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft", in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1988, 26–40, hier 37–38.

[62] A.a.O., 38.

Wenn eine theologische Semantik als Innensicht von Religion gegen Säkularisierung als historisches Deutungsmuster spricht,[63] stellt sich die Frage nach der aufgebotenen Alternative. Bei Gladigow lautet diese, im Zuge der „Herausbildung moderner Gesellschaften" eine Reihe unterscheidbarer „Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Kunst, traditionelle Religion)" anzunehmen, die „je eigene Deutungs- und Sinnsysteme [entwickeln], die nicht mehr notwendig miteinander verrechenbar sind."[64] Alternativ rücken „Selbstbeschreibung",[65] „Kommunikationsmedien",[66] „Autonomie"[67] oder die „Funktion"[68] solcher Systeme in den Blick. Als gesellschaftlicher Rahmen werden „Interferenz[en]" und „Interdependenzen" in Rechnung gestellt, um Verhältnisse von Systemen in „Umwelten" zu beschreiben.[69] Religionswissenschaftliche Kriterien für Religion nicht an theologischen Innenperspektiven engzuführen, bedeutet zugleich eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs: „‚Sinn' wird dann nicht mehr über ‚Offenbarung' gesichert und vermittelt, sondern über Naturdeutung, Geschichtsdeutung, Weltdeutung."[70]

[63] Damit folgt Gladigow gewissermaßen Hans Blumenberg. Siehe auch Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 35: „[D]ie sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen [wurde] generell als ‚Säkularisierung' interpretiert […], – womit die Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden werden."

[64] A.a.O., 25–26.

[65] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 356: „Im Verhältnis zur eigenen Theorie charakterisiert sie [soziologische Gesellschaftstheorie] die Selbstbeschreibungen der Religion als *different*." Kursiv im Original.

[66] Siehe Anm. 16 oben.

[67] Siehe zum Beispiel Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, 292.

[68] Siehe zum Beispiel Luhmann, Niklas, „Religion als System. Thesen", in: Karl-Wilhelm Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt: Luchterhand 1972, 11–13.

[69] Siehe Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 31. Oder Luhmann, „Religion als System", 11–12: „Die spezifische Funktion der Religion liegt in der Bereitstellung letzter, grundlegender Reduktionen, die die Unbestimmtheit oder Unbestimmbarkeit des Welthorizonts in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils überführen. Sie ist für alle vorneuzeitlichen Gesellschaften zentral gewesen. In der heutigen Gesellschaft scheint sich eine Lage anzubahnen, in der die Teilsystemfunktionen wie Politik, Wirtschaft, Forschung, Erziehung, Familienleben jeweils füreinander ausreichend bestimmbare Umwelten sicherstellen, so daß die Gesellschaft nur noch diese Interdependenzen gewährleisten muß." Siehe auch Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 283.

[70] Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte", 38. Hier formuliert mit Blick auf die Gegenstandsebene der Religionswissenschaft, welche von der (37) „unmittelbare[n] Anpassung der Sinnproduktion an die veränderten Bedingungen der Modernisierungs-

Angesichts solcher Verschiebungen im Religionsverständnis ist es naheliegend, den Religionsbegriff zu unterscheiden. Einerseits signalisiert er Eingrenzungen des materialen Gegenstandsbereichs. Wenn sich im Zuge des Problembewusstseins für christlich-theologische Implikationen religionswissenschaftlicher Begriffe Aufmerksamkeit auf die Diskurshistorie richtet, wird argumentiert, dass diese nicht loszuwerden und auf die Gegenstandsebene zu überführen sind. Hier ist die Frage angesiedelt, inwieweit Säkularisierung in den Formvorrat religiöser Zeit- und Geschichtsreflexion gehört und anhand von Zeit- und Geschichtsdeutungen ‚traditioneller' Religion untersucht werden kann. Während der begriffsgeschichtliche Befund in Sachen „Säkularisierung" keineswegs neu ist, kommt ihm Brisanz im Kontext genealogischer Beschreibungen zu, die die Möglichkeit einer trennscharfen Unterscheidung religiöser und säkularer Praktiken und Wissensfelder problematisieren, da solche Differenzierungen ihrerseits in religiöse Narrative und Unterscheidungen verstrickt seien.[71]

Andererseits kann der Religionsbegriff für Beobachtungen reserviert werden, die quer zur Frage nach der materialen Eingrenzung des Gegenstandsbereiches stehen.[72] Warum? Weil Beobachtungen von Säkularisierung keineswegs in einer religiösen Selbstunterscheidung aufgehen, sondern auch aus Sicht anderer Beobachter:innen und ihrer Zeit- und Geschichtsverständnisse erschlossen werden können. Der Religionsbezug ergibt sich hier aus den Umgangsweisen mit einer „‚Überschussproduktion von Sinn'" in Folge der Herausbildung gesellschaftlicher Subsysteme,[73] in deren Folge eine Zentralperspektive verloren geht, die Gesellschaft als Ganzes fasst. Einerseits kann „Religion" ein „Gegenstand" solcher Beobachter:innen sein oder ein umweltaffiner „Bezugsrahmen" ihrer jeweiligen Systeme, „ohne daß zugleich" – und dieser Punkt ist nun entscheidend – „über eine theologische Säkularisierungsthese ‚Religion' aus den neu entstehenden Teilbereichen ausgeschlossen würde."[74] Alternativ geht es um „die Frage, welche historischen Muster und Geschichtsbilder die neuen

prozesse" her, von „der schnellen Erweiterung der Plausibilitätsstrukturen" zu erschließen sei. Auch geistes- und sozialwissenschaftliche Deutungsmuster können dann Teil des Gegenstandsbereichs sein (32).

[71] Siehe Kapitel 2 unten.

[72] Für Spezifika eines religionstheoretischen Interesses Stausberg, Michael, „There is life in the old dog yet: An introduction to contemporary theories of religion", in: Ders. (Hg.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, London: Routledge 2009, 1–21, hier 3–7.

[73] Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen", 354.

[74] A.a.O., 361.

Teilsysteme für sich selbst und ihre ‚Systemumgebung' entwerfen."[75] Geschichtsbilder und genealogische Narrative, die solche Teilbereiche hervorbringen und adressieren, weisen eine religionsproduktive Orientierungs- oder Vermittlungsfunktion auf. Umstritten ist, ob es sich dabei um genuine Religion oder um Inanspruchnahmen religiöser Begründungszusammenhänge handelt. Das korreliert mit der Erweiterung des Gegenstandsbereichs von Religionswissenschaft um historischen Sinn jenseits von Eschatologie, Offenbarung und Apokalypse. Auch hier geht es um die Frage nach Unterscheidungen, mit denen Religion beobachtet und beobachtet wird. Die Beziehung solcher Unterscheidungen interessiert zum Beispiel als „Synchronisation"[76] und weniger als geistesgeschichtliche oder anderweitige Säkularisation.[77] Gleichzeitig bleibt die Frage nach dem Verhältnis ‚traditioneller' Religion zu alternativen historischen Sinnbildungen[78] ein wichtiges Problem: „Mindestens seit dem 17. Jahrhundert scheint sich in Europa die Tendenz herauszubilden, daß die kulturellen Subsysteme ein je unterschiedliches Geschichtsbewußtsein entwickeln, für einige Zeit noch eingeschränkt durch die Forderung, mit der christlichen Heilsgeschichte – wenigstens dem Grunde nach – synchronisierbar zu sein."[79] Wenn die „Heilsgeschichte" und ihr Gegenpart einmal Motor einer solchen „Ausdifferenzierung" gewesen sind,[80] stellt sich die Frage, was aus ihrer „Umbesetzung"[81] hervorgegangen ist.

Für die Religionswissenschaft ist eine religiös-theologische Lesbarkeit genealogischer Säkularisierungsnarrative aber nur eine Seite des Problems. Warum? Weil genealogische Beschreibungen die Frage unbeantwortet lassen, wie sich Außenseiten der Religion zueinander verhalten, die verschiedene Beobachter:innen in den Blick bringen. Dieser blinde Fleck zeigt sich

---

[75] Ebd.

[76] So ein wichtiges Stichwort a. a. O., 361–362: „Mit zunehmender Differenzierung der Geschichtsbilder, zunächst der Zeithorizonte der Geschichtsbilder, steigen die Anforderungen an Synchronisations- oder zumindest ‚Überstiegsmöglichkeiten'." Siehe auch 351–352.

[77] Ähnlich Jordheim, Helge, „Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization", in: *History & Theory* 53/4 (2014), 498–518, hier 514, wenn auch ohne Blick auf Religion.

[78] Zum Konzept einige Hinweise in Trein, Lorenz, „Religion und Staat in der europäischen Religionsgeschichte: Zur historischen Sinnbildung einer Differenz bei Jacob Burckhardt", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21/1 (2013), 97–113, hier 102–106.

[79] Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen", 363.

[80] A.a.O., 361: „Für eine Ausdifferenzierung des Geschichtsbewußtseins in verschiedenen kulturellen Subsystemen dient vor allem – wenn nicht ausschließlich – das Verhältnis von Heilsgeschichte und Profangeschichte."

[81] Blumenberg, „‚Säkularisation'", 250. Im Original kursiv.

auch daran, dass religiöse und religionswissenschaftliche Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs bisweilen in Eins gesetzt scheinen.[82] Genealogisches Beobachten ist damit jedoch keineswegs diskreditiert. Vielmehr ist ihm ein begrenzter Ort hinsichtlich der Aufgabe zugewiesen, historische Deutungsmuster mit Blick auf Abhängigkeiten von religiös-theologischen Objektsprachen zu befragen. Die andere Seite des Problems gilt der Frage nach Beziehungen von Unterscheidungen, mit welchen Religion beobachtet und beobachtet wird. Richtet Religionswissenschaft ihren Fokus alternativ auf historische Deutungsmuster sich ausdifferenzierender kultureller Subsysteme, geht es um „Außengrenzen", welche „‚Religion' gegenüber ‚Kultur' oder ‚Gesellschaft' […] bekommt", sowie um die „Wechselwirkung"[83] von religiösen Zeit- und Geschichtsdeutungen mit solchen anderer Religions- und Säkularisierungsbeobachter. Der Einwand gegen einen genealogischen Säkularisierungsbegriff zielt auf Bedingungen, unter denen Religion Säkularisierung beschreibt und religiöse Unterscheidungen und Modernediagnosen jenseits der Religion aufgegriffen werden, nicht zuletzt auch durch die Religionswissenschaft selbst.

Aufgrund wechselseitiger „Bezüge und Überschneidungszonen" sind jedoch inzwischen auch Annahmen zur Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche wie Religion problematisch geworden,[84] sodass ein Rückgang

---

[82] Siehe Kapitel 2 unten.

[83] Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen", 361.

[84] Siehe nur Knoblauch, Hubert, „Einleitung: Die Refiguration der Religion", in: Ders. (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim: Beltz Juventa 2020, 7–28, hier 10: „Auch die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst und die Religion sind nicht mehr in den Begriffen der Moderne zu fassen. Zwar folgen sie nach wie vor den Spuren funktionaler Differenzierung, die die Moderne prägt, zugleich aber haben sich auch massive Überschneidungen eingestellt, die vor allem von Vertretern der späten oder Post-Moderne betont werden: Religion, Politik, Wirtschaft weisen zwar immer noch ausdifferenzierte Systeme auf, die harte organisationale Kerne haben und sowohl legitimatorisch und strukturell besondere Funktionen erfüllen; doch bilden sich so viele Bezüge und Überschneidungszonen zwischen ihnen, ihren Systemen und Feldern aus, dass selbst die Systemtheorie schon Zweifel daran geäußert hat, ob die Vorstellung einer funktionalen Differenzierung noch immer aufrechterhalten werden könne." In einer Fußnote ergänzt Knoblauch (10, Anm. 2), dass „Luhmanns Diagnose der Polykontextualität in diese Richtung" gehe und „vermutlich als strukturelle Kopplung mehrerer Systeme gefasst werden müsste." Siehe auch Gladigows angeführte These einer „Interferenz von Wissenschafts- und Religionsgeschichte". Auch Wolfgang Eßbach plädiert für eine Dynamisierung der Differenzierungsbegrifflichkeit: „Auch wir sehen einen Differenzierungsprozeß in der europäischen Moderne, aber es handelt sich weniger um funktionale Differenzierung als vielmehr um eine Abstand nehmende *kompetitive Differenzierung*, bei der das je neue Gesicht der Religion die Situation grundlegend verändert und die

auf theologische Geschichtsdiskurse und religiöse Selbstunterscheidungen für eine Untersuchung von Außengrenzen der Religion im Säkularisierungsdiskurs begründungspflichtig ist. Dieser Rückgang betrifft das Problem, dass genealogische Kritik dieser Grenzen Unterscheidungen aufgreift, die sich zuallererst als religiöse Beschreibungen von Säkularisierung lesen lassen. Mit welchen Unterscheidungen wird argumentiert, dass sich Verhältnisbestimmungen der Religion gegenüber dem Säkularen gegenwärtig verschieben? Auch die These eines Abbaus auf funktionale Differenzierung eingestellter Unterscheidungen der Religion und damit verbundener Säkularisierungsdiagnosen und Entgrenzungen von Religion setzt ein Vorverständnis darüber voraus, worin die sich nun verschiebenden Grenzen der Religion und des Säkularen bestehen, da sie andernfalls nur schwer in Zweifel gezogen und in alternativen Verhältnissen beschrieben werden können.[85] Wie verhalten sich Unterscheidungen der Religion im Sä-

---

älteren Gesichter der Religion zu Antworten nötigt. Nicht von der operativen Geschlossenheit des sozialen Systems Religion kann für den europäischen Religionsprozeß ausgegangen werden, vielmehr zeigen sich die in der Sequenz ihres Auftretens konkurrierenden Religionstypen als operativ durchlässig.“ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, 26–27. Kursiv im Original. Zu Eßbach Krech, Volkhard, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion? Eine differenzierungstheoretische Lesart der *Religionssoziologie* von Wolfgang Eßbach“, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 103–130. Ähnlich wie Knoblauch argumentiert Woodhead, Linda, „Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example“, in: *Society* 53/1 (2016), 41–46, hier 46: „It [a new form of pluralism] is bound up not with differentiation but with de-differentiation, and is a pluralism which has to do not just with clearly demarcated social functions and domains and their religious or secular profiles, but the breakdown of clear boundaries between them. Religion has leaked into areas of life from which it was temporarily exiled by modern projects; the religious-secular distinction becomes blurred or meaningless; the category of religion becomes toxic; the reality of religion as a separate domain of socio-political life wanes.“

[85] Hier in Anlehnung an Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?“, dem es um Bedingungen des Verhältnisses von Religion und anderer gesellschaftlicher Teilbereiche sowie um „Grenzarbeiten“ (118.119.122.123.124) geht, die aus diesen Bereichen heraus ‚an der Religion‘ vollzogen werden. Das ist als Folie für die Frage aufschlussreich, wie sich Unterscheidungen der Religion im Säkularisierungsdiskurs zueinander verhalten. „Während Wolfgang Eßbach Verschlingungen zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen in den Blick nimmt und somit von operativer Durchlässigkeit zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen ausgeht, möchte ich auf die Voraussetzungen der Verschlingungen schauen; denn Verschlingungen, gleich welcher Art, setzen *Differenzierung* voraus.“ 106. Kursiv im Original. Siehe auch 116–117, hier im Kontext einer systemtheoretischen Relektüre von Eßbachs Typen der Kunst- und Nationalreligion: „Die Frage ist nur, von welcher Seite aus die Grenzen zwischen Politik und Religion sowie zwischen Kunst und Religion überschritten werden, um jeweils eine Einheit herzustellen. Sollten die Grenzen je-

kularisierungsdiskurs zueinander? Der Einwand signalisiert eine gewisse Schwierigkeit mit einer genealogischen Perspektive, die deren Geschichts-, Moderne- und Religionsverständnis betrifft.[86]

Als Anfrage zum Geschichts- und Moderneverständnis aktualisiert dieser Einwand den von Karl Löwith gegen Carl Schmitt vorgetragenen Hinweis, „die Geschichte" könne „nur im Hinblick auf einen letzten Sinn als sinn-los erscheinen."[87] Die Schwierigkeit mit der Säkularisierungsgenealogie betrifft das Problem der *Beschreibbarkeit* des Wandels von Selbstbeobachtungen in der Gesellschaft sowie eines zeit- und geschichtsreflexiven Blickwechsels auf den Säkularisierungsdiskurs:

> Selbst bei radikalen strukturellen Veränderungen wird die Gesellschaft das, was sie über sich selbst weiß und sagt, nicht abrupt ändern können, um voraussetzungslos neu zu beginnen. Sie wird Neues in alten Kontexten wahrnehmen müssen, um es überhaupt spezifizieren zu können. Sie kann zum Beispiel Bezeichnungen beibehalten, aber die Gegenbegriffe, die als Unterscheidung fungieren, heimlich austauschen […]. Man muß also gerade in Zeiten radikalen Strukturwandels mit Traditionsüberhängen rechnen, die nur allmählich abgebaut werden können in dem Maße, in dem die Differenz zwischen der vergangenen und der aktuellen Welt sichtbar wird. Selbst die moderne Gesellschaft beschreibt […] sich selbst daher zunächst einmal historisch, um sich von ihrer Geschichte zu lösen.[88]

Was mit dem Sichtbarwerden einer neuen Zeitordnung geschichtsdiskursiv betrachtet zunächst einmal bestehen bleibt – alternativ formuliert: Wie historischer Wandel sichtbar wird, lässt sich in Ermangelung einer klareren Sichtweise vielleicht als „Paradoxie" umschreiben: Die „Differenz" von Gegenwart und Vergangenheit (und Zukunft) dürfte nur als „Einheit" ih-

---

doch überhaupt nicht bestehen, so wäre es schwierig, Religion und im Übrigen aber auch Politik und Kunst auszumachen." Siehe des Weiteren 121, sowie Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 116: „Die These der Dominanz funktionaler Differenzierung bestreitet natürlich nicht, daß es auch andere Formen der Differenzierung gibt. Auch werden Entwicklungen des Abbaus älterer Geschichtspunkte der Differenzierung (Entdifferenzierung) nicht bestritten. Die These eines Primats funktionaler Differenzierung besagt nur, daß sich von der Differenzierung in Funktionssysteme her einreguliert, als was und wo andere Formen der Differenzierung oder Entdifferenzierung vorkommen."

[86] Weiterführend Kapitel 2 unten.

[87] Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 14. Zu Löwith und Schmitt Barash, Jeffrey Andrew, „The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", in: *History & Theory* 37/1 (1998), 69–82, hier 81: „[T]he decisionist theories retained the crucial assumption that history as a global process has a meaning – even if a negative one – and that it is within history that the meaning of history is to be sought."

[88] Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, 891.

rer jeweiligen Unterscheidung(en) zu haben sein.[89] In der Einheit der Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann ein Kriterium für historische Kontinuität ausgemacht werden. In aktuellen Diagnosen zur ‚Krise' des Kollektivsingulars Geschichte wird die Differenz von Kontinuität und Diskontinuität als Kriterium für Geschichte auch unter Verweis auf den Säkularisierungsdiskurs hinterfragt, dem ein überkommenes Zeit- und Geschichtsverständnis eigen sei.[90] Damit ist zugleich gesagt, dass es kein Außen der Gesellschaft gibt,[91] was Fragen der Unverfügbarkeit und „Kontingenz" auf den Plan ruft.[92] Überall dort, wo im Säkularisierungsdiskurs – und vermutlich auch anderswo – Versuche unternommen werden, in ein unmittelbares Verhältnis zu Zeit und Geschichte zu gelangen, wo Gesellschaft und ihre Teilbereiche unterscheidungsfrei adressiert werden und „Kultur" als Rahmen der Beobachtung von Beobachtungen[93] durchbrochen werden soll, ist mit Religion zu rechnen.[94] Und zwar in zweifacher

---

[89] A.a.O., 1007. Als früherer Versuch einer Entfaltung dieser Paradoxie Trein, „Multiple Times". Zu fragen wäre, ob hier ein Fall von „Kultur" vorliegt: Luhmann, *Beobachtungen*, 200–201. Dazu Kapitel 3 unten. Zum Wandel historischer Zeit auch Tamm, Marek/Olivier, Laurent, „Introduction: Rethinking Historical Time", in: Dies. (Hg.), *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, London: Bloomsbury Academic 2019, 1–20.

[90] Siehe Kapitel 4 unten.

[91] Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 866: „Unser Ausgangspunkt ist, daß keine Gesellschaft sich selbst erreichen kann." Luhmann, *Beobachtungen*, 73: „Es gibt kein Außen, keine externe Bedingtheit, keine tragende Welt – es sei denn als Komponente der Unterscheidung von innen und außen." 29: „An die Stelle eines unmöglichen Durchgriffs auf eine letzte Einheit – sei es die Gesellschaft, sei es die Welt – tritt in den Funktionssystemen der modernen Gesellschaft die Unterscheidung von Referenz und Codierung – Referenz im Sinne der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, Codierung im Sinne der Unterscheidung von positivem Codewert und negativem Codewert." Für Religion Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?", 125.

[92] Mit Blick auf „Kontingenz" Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?", 125: „[K]ein gesellschaftliches Subsystem, obgleich jedes von ihnen autopoietisch entsteht und verfährt, [kann] sich aus sich selbst heraus begründen […] und [ist] somit gesellschaftsstrukturell der unbestimmbaren Kontingenz ausgesetzt […]. Mit unbestimmbarer Kontingenz umzugehen, ist wiederum Sache der Religion."

[93] Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 880: „Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts besetzt der Begriff der Kultur den Platz, an dem Selbstbeschreibungen reflektiert werden. Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung." Siehe auch Kapitel 3 unten.

[94] Am Beispiel philosophischer Religionsdiskurse Schlieter, Jens, „‚Aufgabe der Philosophie ist, die Vernunft der Religion zu zeigen.' Philosophie als religionskritisches und religionsproduktives Medium am Beispiel des Hegel'schen Systems", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14/2 (2007), 133–155, hier 153–154: „Bestimmt sich Religion

Hinsicht: Als sich kommunikativ immer schon vermittelt, d. h. unterscheidungsbasiert erweisende Religion ‚unter Bedingungen moderner Kultur', die ihre Umwelt zunehmend als säkularisiert beschreibt und mit einer Anpassung historischer Deutungsmuster reagiert (wie antwortet Religion auf die Erfahrung einer als säkularisiert beschriebenen Welt?).[95] Und als nicht weniger *reflektierte* Religion anderer Beobachter:innen,[96] welche an der Kontingenz von Geschichte und den Möglichkeiten und Grenzen von Beobachtungssteigerungen höherer Ordnung ansetzen, um Möglichkeiten des Anbrechens einer unvermittelten anderen und neuen Zeit offenzuhalten, die aus Sicht ‚traditioneller' Religion eine Semantik des Eschatologischen und Messianischen signalisieren.[97]

Die Frage nach der Religion solcher Reflexionsverhältnisse im Säkularisierungsdiskurs markiert keinen quasi-theologischen Normierungsversuch dessen, was ‚Religion in der Moderne' heißen kann. Eher geht es um eine religionswissenschaftliche Beschreibungsebene, auf der Beobachter:innen sich der Frage ausgesetzt sehen, mit welchen Unterscheidungen jeweils beobachtet wird.[98] Wenn Gesellschaft und Religion – und damit eher marginal wohl auch die Religionswissenschaft – sich selbst nicht erreichen können, womit hat man es dann zu tun, wenn Religion und andere Beobachter:innen der Säkularisierung beobachtet werden? Zuallererst mit Selbstbeschreibungen, die vorgeben, reflektierte Unterscheidungen zu sein. Vorerst muss also der zu Beginn des Kapitels angeführte Hinweis genügen, Religionswissenschaft müsse eine Unterscheidung treffen, um überhaupt

---

selbst als unmittelbar artikuliertes Bedürfnis nach Aufhebung der Distanz zu Gott (Versöhnung usw.), dann geht dies realiter mit dem Anspruch einer Aufhebung der Medialität überhaupt einher (oder, mit Luhmann gesagt, das Ende des Bewusstseins ist für das Bewusstsein nicht darstellbar). Diese Aufhebung kann im Medium der Reflexion nur als Vorgriff oder als Forderung übermittelt werden. Das Medium der Philosophie wird daher vermutlich immer dann, wenn der Gedanke eines absolut Vorausgesetzten […] Einzug hält, das Maß der möglichen Selbstreflexion, ihre eigene Medialität, beschränken müssen. Genau dies, so die These, markiert dann den Übergang von Philosophie zur Religion." Siehe auch Eßbach, *Religionssoziologie 1*, 667.

[95] Siehe nochmals Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 309.

[96] Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?", 123, umreißt eine doppelte Perspektive auf Religion unter dem Stichwort der „Sakralisierung": „Mit dem Konzept Sakralisierung lässt sich nicht nur verstehen, wie Religion auf andere gesellschaftliche Bereiche und psychische Befindlichkeiten reagiert, sondern auch umgekehrt, wie andere gesellschaftliche Bereiche religiöse Elemente in Anspruch nehmen."

[97] Siehe Kapitel 3 und Kapitel 4 unten.

[98] Siehe auch Luhmann, Niklas, „Religion als Kultur", in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt: Fischer 1996, 291–315.

anfangen zu können. Das in diesem Kapitel vorgeschlagene Auseinanderziehen auf Religion und Säkularisierung bezogener Zeit- und Geschichtsdeutungen, die religionswissenschaftlich als Begriff *und* Gegenstand erschlossen werden können, enthält eine Antwort auf die Frage, *wie* Religion Säkularisierung beobachtet und *welche* Differenzierungen des Religionsbegriffs für eine Erörterung dieser Frage aufschlussreich sind. Die vorgeschlagene Differenzierung gibt zugleich Aufschluss darüber, mit welchen Unterscheidungen der Genealogie Religion und andere Beobachter:innen der Säkularisierung dabei in den Blick kommen.

Kapitel 2

Schwierigkeiten mit der Genealogie

1. Geschichte als blinder Fleck säkularer Genealogie

Während Säkularisierung aus Sicht der Religion auf Unterscheidungen von Religion und Nicht-Religion sowie auf ein verstärktes Problembewusstsein für Zeit und Geschichte als Horizonte religiöser Identitätsbildung verweist, interessiert sie Religionswissenschaft in erster Linie mit Blick auf Bedingungen, unter denen Religion beobachtet und beobachtet wird. Sofern das Augenmerk dabei auf theologischen Geschichtsdeutungen liegt, die religiöse Säkularisierungserfahrungen mittels einer Differenz von Eschatologie und Geschichte reflektieren, scheint die Religionswissenschaft gut beraten, solche Geschichtsdeutungen nicht mit einer Erklärung der Präsenz theologischer Narrative oder Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs in Eins zu setzen. Andernfalls würde es schwierig, religiöse und religionswissenschaftliche Beobachtungen auseinanderzuhalten.[1] Nur weil sich in theologischen Debatten um 1900 ein verstärktes Problembewusstsein für geschichtsphilosophische Vermittlung und eine allgemeine Aufwertung eschatologischer Gehalte von Religion herausgebildet haben, die im Säkularisierungsdiskurs als Deutungshorizonte für historische Kontinuitäten und Diskontinuitäten von Messianismus, Heilsgeschichte und modernem Geschichts- und Fortschrittsdenken lesbar sind,[2] braucht

---

[1] Ähnlich Mack, Burton L., „On redescribing Christian origins“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3 (1996), 247–269, hier 252.

[2] So Trein, „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen‘.“ Zur Aufwertung von Eschatologie Cancik, Hubert, Art. „Eschatologie“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2*, Stuttgart: Kohlhammer 1990, 341–343, hier 341: „Der Ausdruck ‚Eschatologie‘ verband sich im 18./19. Jh. mit neuen geschichtsphilosophischen und offenbarungstheologischen Motiven und stieg allmählich, zunächst in der evangelischen Theologie, zu einem theologisch so wichtigen Begriff auf, daß das Wesen des Christentums ‚restlos‘ als eschatologisch verstanden werden konnte.“ Siehe auch Cameron, Ron, „The anatomy of a discourse: On ‚eschatology‘ as a category for explaining Christian origins“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3 (1996), 231–245, sowie Frey, Jörg, „New Testament Eschatology – an Introduction: Classical Issues, Disputed The-

eine Beschreibung dieses Diskurses nicht zwingend auf Zeit- und Geschichtsdeutungen theologischer Säkularisierungsbeobachter:innen zu rekurrieren. Andererseits sind theologische Unterscheidungen von Eschatologie und Moderne ein wichtiger Bezugspunkt für philosophische, historische und religionswissenschaftliche Beschreibungen geworden, was erneut zur Frage führt, anhand welcher Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs beobachtet wird.

Die „Differenz von Gegenstandsebene und wissenschaftlicher Analyse" – oder Gegenstand und Begriff – setzt soziologisch gesehen eine Ausdifferenzierung von „Wissenschaft" als „Funktionssystem" voraus[3] und interessiert im Folgenden als Kriterium für eine Reflexionsbeobachtung von Religion und genealogischen Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs. Wenn in der aktuellen Debatte über den Säkularismus säkulare Beschreibungen von Religion und Ansprüche auf religiöse Ungebundenheit aufgrund genealogischer Abhängigkeiten vom Christentum hinterfragt werden, die trennscharfe Grenzziehungen gesellschaftlicher Teilbereiche und Religion und das Säkulare betreffender Unterscheidungen und Wissensfelder erschweren,[4] läuft dies für Religionswissenschaft, sofern es dabei um

mes, and Current Perspectives", in: Jan G. van der Watt (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 3–32.

[3] Luhmann, *Funktion der Religion*, 68.

[4] Siehe nochmals Anidjar, „Yet another Abraham", 26, oder Yelle, Robert A., „The Trouble with Transcendence: Carl Schmitt's ‚Exception' as a Challenge for Religious Studies", in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22/2–3 (2010), 189–206, hier 200–203. 203: „It requires an act of repression, of misrecognition, if not outright hypocrisy, to enforce an absolute divide between the theological and the secular." Dass solche Unterscheidungen als säkulare aufgefasst werden, bringt Anidjar mit Religion in Verbindung, genauer gesagt mit einer bestimmten Selbstthematisierung des Christentums: „Christianity is at any rate better understood as the particular distributive system, a network if you will, which has slowly devised a division of the world, a distribution of being into spheres, and key among these is religion. By casting itself as ‚only' a religion (although its own practical understanding – indeed, understandings – has always been much more expansive, involving the world as a whole, and the next world too), Christianity occludes its inheritance (Abrahamic or not) from itself, and from us. Accordingly, it recasts its difference from Judaism, Islam and, for that matter, capitalism, by placing them in categories that either level the difference among them (all religions, ‚monotheistic religions') or increase its distance from them (economics, as in ‚capitalism and religion')." Anidjar, „Yet another Abraham", 28. Ähnlich Anidjar, „Secularism", 60: „Munchhausen-like, it attempted to liberate itself, to extricate itself from its own conditions; it *judged* itself no longer Christian, no longer religious. Christianity (that is, to clarify this one last time, Western Christendom) judged and named itself, it *reincarnated* itself as secular." Kursiv im Original. In Auszügen übersetzt als Anidjar, Gil, „Säkularismus", in: Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkula-*

Fragen der eigenen Systemidentität geht, auf einen performativen Selbstwiderspruch hinaus, da mit dem Einwand einer solchen Genealogie die Unterscheidung von Gegenstandsebene und wissenschaftlicher Analyse bereits vorausgesetzt ist.[5] Alternativ stellt sich die Frage, ob die Unterscheidung von Gegenstand und Deutungsmuster hier in sich selbst eintritt.[6] Immerhin ist bemerkenswert, dass das genealogische Deutungsmuster einer Säkularisierung – meist christlicher – Religion theologischen Beschreibungen in der Annahme ähnelt, das Christentum habe sich in etwas verkehrt, das es nie gewesen sei.[7]

---

risierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin: Suhrkamp 2020, 746–758. Aufgegriffen in Yelle, Robert A., „The Hindu Moses: Christian polemics against Jewish ritual and the secularization of Hindu law under colonialism", in: *History of Religions* 49/2 (2009), 141–171. Beide Autoren nehmen Bezug auf die ältere Position von Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*: Anidjar, „Secularism", 58, Anm. 18; Yelle, *The Language of Disenchantment*, 3.30.

[5] Siehe nochmals Yelle, „The Hindu Moses", 147: „If Ellenson is correct, then Weber's theory of secularization represented a normative trope of Christian theology as objective history. Although this out to make us suspicious, in itself it does not disprove the validity of secularization as a historical theory. Tropes, and particularly eschatological or soteriological tropes, can influence modes of social organization and behavior." Ähnlich Anidjar, „Yet another Abraham", 24: „It is a strange consensus, to be sure, which acknowledges the particularity of a word or concept only to maintain it as a universal ground of comparative study. […] Invented, reinvented, or discovered, religion continues to be invoked, its very name spreading even now, precisely there where its very pertinence has come under pointed interrogation. Accordingly, there are those among us who teach the modern invention of religion, or its Christian genealogy, and nevertheless insist on, or persist in, using the term with regard to periods and places in which its usage or meaning is – often by their very own account – questionable, metaphorical, anachronistic, or even imperialistic."

[6] Im Sinne eines „re-entry". Diesen Hinweis verdanke ich Martin Lehnert.

[7] Siehe nur Anidjar, „Secularism", 59–60, oder Anidjar, Gil, „The Forgetting of Christianity", in: *ReOrient: The Journal of Critical Muslim Studies* 1/1 (2015), 27–36, hier 33: „Christianity was never a religion, never a religion like any other, and certainly not in the sense that we intend when we speak of ‚world religions'. Instead, Christianity (as colonial and global modernity, as capitalism, as ‚a certain conception of „human rights", as well as a certain determination of the relationship between politics and religion') reduces itself, as if by magic, to a religion, in the restricted, and now well accepted, modern sense of the term. *It turns itself into what it has never been* in order to become something else, something better, than religion." Eigene Hervorhebung. Zur apologetischen Lesbarkeit von Anidjars Christentumskritik siehe Sheehan, Jonathan, „When was Disenchantment? History and the Secular Age", in: Michael Warner/Jonathan VanAntwerpen/Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2010, 217–242, hier 241. Theologisch Overbeck, Franz, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* [1919], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 244–245: „… die Wurzel

Ausgerechnet Luhmann kann sehen helfen, wie im Säkularisierungsdiskurs theologisch gegen Modernitätsansprüche eines Christentums polemisiert wird, das das Reich Gottes geschichtsphilosophisch, fortschrittlich und säkular zu verwirklichen sucht, eine Selbstunterscheidung von Religion aus Sicht der Religion, mit der eine Differenz menschlich-historischer Aneignung vom Gottesreich und dessen ursprünglicher Bedeutung in diesem Diskurs eingeführt wird. Auf dem Hintergrund dieser Differenz werden *Säkularisierungen von Eschatologie in der Moderne* beobachtbar[8] –

---

des Konflikts der Gegenwart mit dem Christentum [erblicke ich] darin, daß *die Theologie stets modern gewesen ist*, […] das Christentum aber nie, aus keinem anderen Grunde, als weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen, hingegen selbst damit anfing, sich zu aller Geschichte herauszustellen, und so lange es etwas bedeutete, sich auch gegen sie gekehrt hat. In seiner heute erreichten vollkommenen Verweltlichung muß es erliegen und kann ihm keine Theologie mehr helfen, die nur das Gegenteil von dem will, was das Christentum von jeher gewollt hat." Kursiv im Original.

[8] Siehe etwa Bultmann, „Religion und Sozialismus", 442–443: „Die Auffassung vom *Gottesreich* als einer in der Welt und durch menschliches Streben im Vertrauen auf die göttliche Lenkung sich verwirklichenden sittlichen Gemeinschaft ist dem alten Glauben an das kommende Gottesreich bei den Propheten Israels und bei Jesus fremd. Diese Auffassung ist vielmehr ein Produkt der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und der Philosophie Kants und hat dann die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts stark beeinflußt. Erst um die Wende des 19. Jahrhunderts hat man erkannt, daß das von Jesus verkündete Gottesreich nicht eine menschlich-sittliche Gemeinschaft ist, sondern daß es die durch einen Bruch der ganzen menschlichen Geschichte plötzlich und übernatürlich herbeigeführte neue Weltordnung oder vielmehr Gottesherrschaft ist, die durchaus übernatürlichen Charakter hat." Kursiv im Original. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 69: „[D]ie innere Unmöglichkeit seines [Hegels] Prinzips: daß die christliche Religion sich ‚verwirkliche' in der Geschichte der Welt – als ob der christliche Glaube je ‚wirklich' werden und trotzdem ein Glaube an Unsichtbares bleiben könnte! Es bedurfte fünfzehnhundert Jahre abendländischen Denkens, ehe Hegel wagen konnte, die Augen des Glaubens in die Augen der Vernunft und die von Augustin begründete Theologie der Geschichte in eine Geschichtsphilosophie umzuformen, die weder heilig noch profan ist. Sie ist eine merkwürdige Mischung: das Heilsgeschehen wird auf die Ebene der Weltgeschichte projiziert und die letztere auf die Ebene des ersteren erhoben. Das Hegelsche Christentum verwandelt den Willen Gottes in den Geist der Welt, in den ‚*Weltgeist*' und in die ‚*Volksgeister*'." Im Original kursiv. Wichtig für die von Bultmann identifizierte Wende ist Weiß, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht 1892. Siehe auch Wolfe, Judith, „Eschatology", in: Joel D.S. Rasmussen/Judith Wolfe/Johannes Zachhuber (Hg.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, New York: Oxford University Press 2017, 676–695, hier 686–687.690. Die Frage nach Unterscheidungen der Eschatologie im Säkularisierungsdiskurs geht über eine begriffsgeschichtliche Perspektive hinaus, wie sie zum Beispiel anklingt bei Vondung, Klaus, *Die Apokalypse in Deutschland*, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1988, der einen Bogen schlägt von Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch zu Karl Löwith und Hans Blumenberg, hier 52–53.

aus Sicht der Religion und anderer Beobachter:innen, die Grenzen zwischen genuiner und verweltlichter Religion oder Nicht-Religion ziehen und die genealogische Frage nach religiösen Kontinuitäten und Diskontinuitäten säkularer Moderne in Bezugnahme auf eine religiöse Unterscheidung der Eschatologie aufwerfen. Wo diese Frage ihren Ausgang nimmt und welche Kriterien für die Bestimmung eines solchen Anfangs in Anschlag zu bringen wären, müsste eigens thematisiert werden. Hier ist nur entscheidend, *dass* Religion das Verhältnis von Eschatologie und Moderne mit Unterscheidungen beobachtet, die auch andere Beobachter:innen aufgreifen, die sich für Säkularisierung interessieren.[9] Daraus ergeben sich Fragen für eine religionswissenschaftliche Beobachtung des Säkularisierungsdiskurses und seiner genealogischen Beschreibungen. Wie kommt es, dass Unterscheidungen genuiner Eschatologie, die im Säkularisierungsdiskurs – prominent bei Löwith und Blumenberg – als Gegenbegriffe zu Fortschritt und Geschichtsphilosophie fungieren, Ähnlichkeiten mit zeitgenössischen theologischen Eschatologiekonzepten aufweisen? Und wie ist zu verstehen, dass die aktuelle Säkularismuskritik die theologisch-eschatologische Lesbarkeit der älteren Debatte über Säkularisierung, welcher sich diese Kritik als Werkzeug und mitunter polemisches Deutungsmuster bedient, nicht sieht? Liegt es am Fehlen einer Reflexion auf Unterscheidungsverhältnisse im Säkularisierungsdiskurs?

Wenn theologische und genealogische Religionskritik im Säkularisierungsdiskurs eine Art (Selbst-)Verkehrung christlicher Religion konstatieren, ist auch die Frage evoziert, wodurch genuines Christentum und genuine Religion sich auszeichnen und von illegitimer Religion unterscheiden – oder ob Religion und Moderne überhaupt dem Christentum angemessene Größen signalisieren.[10] Säkularisierung ist davon nicht ausgenommen.[11]

---

[9] Weiterführend Kapitel 3 unten.

[10] Siehe Anidjar, Gil, „Christianity, Christianities, Christian", in: *Journal of Religious and Political Practice* 1/1 (2015), 39–46, hier 41: „Everything is therefore as if the interrogation of the concept of religion did not unsettle our understanding of Christianity as a religion. A strange essentialism. For what if Christianity were not a religion? Not exclusively so? What if, for two thousands years, it had been more than a religion? Or something else altogether? Christianity only became a religion (in the restricted, modern sense) latterly. Having learned what we could from and about the concept of religion – its novelty, its questionable disappearance, its containment – it may be necessary to reconsider what we mean by Christianity."

[11] So Anidjar, a. a. O., 42: „The secularization narrative has surely come under criticism but that too did not significantly alter the developmental notion that Christianity has, as it were, shrunk. Nor has it affected the pertinacity of its definition *through* the modern rupture. Establishing the boundaries, measuring the field of Christianity's for-

Umgekehrt stellt sich die Frage, weshalb Genealogiekritik säkularer Unterscheidungen der Religion das Christentum, die Säkularisierung oder moderne Zeitenbrüche und Aufhebungen historisch entpartikularisiert und als christliche Größen prononciert, als ob Religion in der Moderne keinen Wandel durchläuft, der Zeit- und Geschichtshorizonte voraussetzt, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten gleichermaßen verzeichnen. *Dass das Christentum nicht mehr ist, was es einst war, setzt eine – wie auch immer geartete – Vorstellung davon voraus, was es einst gewesen ist, um in Abhebung davon sagen zu können, das Christentum habe vergessen, was es einst war, und was es wieder einmal, oder in ganz anderer Gestalt, werden könnte.* Die aktuelle Kritik säkularer Unterscheidungen der Religion ist von solchen Ambivalenzen nicht ausgenommen. Historische Kontinuitätsannahmen postkolonialer Genealogien des Säkularen kaufen sich in Schuldtitel der Säkularisierung ein.[12] Daher das Interesse an Unterscheidungen der

---

mations and operations, requires suspending the primacy of historical difference and understanding it as one of the *effects* of Christianity.“ Kursiv im Original. Anidjar verweist u. a. auf Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Unklar ist, ob der Verweis eine Fort-Strukturierung des Christentums in modernen Unterscheidungen belegen, oder ob Löwiths Kritik säkularisierter Eschatologie als Gegenstand einer Genealogie *auch* theologischer Unterscheidungen und der Kategorie des Säkularen adressiert werden soll.

[12] So Gordon, „The Idea of Secularization“, 244–245: „[I]t is ironic to note how a new trend among anthropologists, historians, and political theorists has revived the concept of secularisation (in Löwith’s sense as a category of illegitimacy) in order to develop suspicious genealogies of ‚the secular‘ (or certain variants such as ‚secularism,‘ and ‚*läicité*‘) as ideological formations that conceal the half-forgotten but socially still-effective traces of Christianity. Talal Asad, for example, claims that secularism is an ideological concept that, born of specifically Western (Protestant) model of religious interiority, is ill-suited to other modes of embodied religious practice such as Islam, in which the privatistic experience of ‚faith‘ has rarely played so prominent a role.“ Kursiv im Original. Zu Löwith 235. Ein weiteres Beispiel ist Anidjar, Gil, „The Idea of an Anthropology of Christianity“, in: *Interventions* 11/3 (2009), 367–393, hier 384–385: „Still, even on the mode of denegation, there appear to linger Christian modes of understanding, sensibilities or practices, however transformed, and even a Christian concept of religion.“ Religionswissenschaft sei davon nicht ausgenommen. Stellt sie die Frage des Religionsbegriffs, bewege sie sich in einem wie auch immer bestimmten christlichen Fahrwasser. So Anidjar, Gil, „Of Globalatinology“, in: *Derrida Today* 6/1 (2013), 11–22, hier 13. Asads Genealogie lässt sich ebenfalls in eine Genealogie der Säkularisierung eintragen. Siehe nochmals Asad, *Secular Translations*, 148–149, sowie Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993, 19: „It was in Europe’s eighteenth century that the older, Christian attitudes toward historical time (salvational expectation) were combined with the newer, secular practices (rational prediction) to give us our modern idea of progress.“ Asad verweist auf Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise.*

Religion im Säkularisierungsdiskurs. Ob die eschatologische Orientierung des Christentums apokalyptisch und damit auch jüdischer Gestalt war oder nicht: Diese Debatte führt im Säkularisierungsdiskurs von einer Kritik spekulativer Endzeiterwartungen zugunsten einer existentialen Eschatologie (in der Dialektischen Theologie bei Rudolf Bultmann) über Anlehnungen daran bei Löwith und Blumenberg zu Unterscheidungen messianischer Zeit in der Philosophie (bei Giorgio Agamben).[13] Wenn im

---

Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt [1959], Frankfurt: Suhrkamp 2013, 7. Zu Koselleck, von dem ein Bogen zu Löwith und einer theologischen Genealogie der Säkularisierung führt, siehe z. B. Trein, „Multiple Times", 74–75; Dunkhase, Jan Eike, *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus*, Marbach a. N.: Deutsche Schillergesellschaft/Deutsches Literaturarchiv 2015, 7–8; Roitman, Janet, *Anti-Crisis*, Durham: Duke University Press 2014, 17–18, hier insb. 18, Anm. 9. Siehe auch Kapitel 3 unten.

[13] Zu Bultmann einige Hinweise in Trein, „On Genealogy Critique." Eine nicht als solche angesprochene Verbindung zu theologischen Debatten über Eschatologie in Agamben, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* [2000], Frankfurt: Suhrkamp 2006, nennt Weidner, „Einleitung", 32–33: „von der Rückführung des Christentums auf die Parusieverzögerung bei Albert Schweitzer […] und von der präsentistischen Eschatologie Rudolf Bultmanns, die Agambens radikaler Aktualisierung des Messianismus auffällig ähnelt." Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 75–76, hier 75: „Nicht die Prophezeiung, die sich auf die Zukunft richtet, sondern die Apokalypse, die das Ende der Zeit betrachtet, ist das gefährlichste Mißverständnis der messianischen Verkündigung." Zu Agamben auch Svenungsson, Jayne, *Divining History: Prophetism, Messianism and the Development of the Spirit*, New York: Berghahn 2016, 171–173. Zum weiteren Kontext Frey, Jörg, „Leben und Glauben im Horizont des Endes. Formen und Funktionen apokalyptischer Zeitwahrnehmung im antiken Judentum und im Neuen Testament", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37/1 (2020), 59–82, hier 60–61: „Wo man an der überzeitlichen theologischen Gültigkeit der neutestamentlichen Aussagen interessiert war, konnte diese oft nur um den Preis festgehalten werden, dass man das vermeintlich ‚eigentlich' Christliche von den Eierschalen des zeitgenössisch-jüdischen Denkens und vor allem der apokalyptischen ‚Spekulation' reinigte […]. Die Abwertung der Apokalyptik ist eng mit der neueren Theologiegeschichte verbunden. Von dem Schleiermacher-Schüler Friedrich Lücke, der die Apokalyptik zum Thema der exegetischen Forschung machte, über Julius Wellhausen bis zu Rudolf Bultmann und seiner Schule zieht sich die Reihe der abwertenden Urteile." Kritisch 70–71: „Alle Bemühungen, Jesus und seine ersten Nachfolger religionsgeschichtlich oder dann zumindest semantisch und hermeneutisch von der Apokalyptik zu distanzieren, sind gescheitert." Wichtig auch 73: „Die neuzeitliche Theologie hat das vermeintliche Problem der Parusieverzögerung deutlich überschätzt, weil sie es fälschlich als logisches Problem erfasst und das darin anvisierte Ende als ein absolutes Ende verstanden hat. Hingegen lässt sich in den neutestamentlichen Texten keine schematische Entwicklung von einer enthusiastischen Naherwartung zu einer immer stärkeren Wahrnehmung der ‚Parusieverzögerung' oder einer immer stärker atemporalen Vorstellung oder ‚Stetserwartung' erkennen."

Säkularisierungsdiskurs Narrative einer christlichen Aufhebung und Präsenz anderer Religionen *im* Christentum – hier des Judentums – anschlussfähig bleiben,[14] von welchen genuine Religion (eschatologische Naherwartung) sich abhebt, um Säkularisierungen derselben konstatieren oder bestreiten zu können, stellt sich die Frage, ob genealogische Narrative einer Kritik säkularer Unterscheidungen der Religion von solchen theologisch-apologetischen Ambivalenzen ausgenommen sind.

Indem Genealogiekritik säkulare Trennungen von Religiösem und Säkularem in Zweifel zieht, führt sie im Akt unablässiger Verneinung und Streichung solcher Trennungen aktualisierend Oppositionsverhältnisse von Religion und Säkularisierung fort.[15] Nochmals: Nach Luhmann sind solche Oppositionsverhältnisse für Religion exklusiv, signalisieren also eine genuin religiöse Differenz.[16] Das führt erneut zur Frage, im Rahmen welcher Unterscheidungen Säkularisierung beobachtet wird und wie Genealogiekritik möglicherweise zugunsten einer Perspektive *enden* kann, die Unterscheidungen und Beobachterverhältnisse im Säkularisierungsdiskurs anstelle theologischer Abhängigkeiten untersucht. Wie weit kann die Genealogie mit einer Kritik christlicher Implikationen der Säkularisierung *als Säkularisierung solcher Implikationen* gehen, ohne dass der Begriff an Unterscheidungskraft verliert? Der Einwand, eine solche Genealogie halte Unterscheidungen einer religiös-theologischen Modernekritik anschluss-

[14] Als Problemanzeigen Biddick, Kathleen, *The Typological Imaginary: Circumcision, Technology, History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003, hier 1: „The purported ‚secularization‘ of modernity [...] has never overtaken this Christian conception of supersession." Heschel, Susannah, „Theology as a Vision for Colonialism. From Supersessionism to Dejudaization in German Protestantism", in: Eric Ames/Marcia Klotz/Lora Wildenthal (Hg.), *Germany's Colonial Pasts. In memory of Susanne Zantop (1945–2001)*, Lincoln: University of Nebrasca Press 2005, 148–163, hier 149: „Through the Christian doctrine of supersessionism, Judaism came to function in Christian theology as the Other, whose negation confirms and even constitutes Christianity. [...] in colonizing Judaism Christianity was unable to erase it; Judaism is taken within, becoming the unwilling presence inside the Christian realm, a presence that is deeply troubling and gives rise to a variety of strategies within Christian theology to contain, redefine, and, finally, exorcise that presence."

[15] Das deckt sich mit der – religionsbegrifflich unspezifisch bleibenden – Annahme, die Kategorie des Säkularen konstituiere sich durch eine Reihe kontingenter Gegensatzpaare. Der Hinweis, diese Kategorie schreibe sich aus christlichen Binnendiskursen her, macht noch keinen Religionsbegriff: Asad, *Formations of the Secular*, 25. Oder Calhoun, Craig, „Time, World, and Secularism", in: Philip S. Gorski u.a. (Hg.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York: New York University Press 2012, 335–364. Calhoun argumentiert, Säkularismus signalisiere nicht die ‚Absenz‘, sondern eine ‚Präsenz‘ von Religion.

[16] Siehe Kapitel 1 oben.

fähig, wurde bereits angeführt. Ebenso das Gegenargument, Genealogie habe nichts mit verdeckter Säkularisierungsapologie zu tun.

Als Ausweg scheint die Frage naheliegend, in was für *Unterscheidungen der Geschichte* diese Kritik eingelassen ist. Auch ältere, häufig begriffshistorisch erörterte Positionen wie jene von Löwith und Blumenberg sind an Unterscheidungen orientiert, die als ‚religiöse Oppositionsverhältnisse' (Luhmann) lesbar sind: Eschatologie *und* Moderne oder eschatologische Naherwartung *und* Geschichtsphilosophie, die wesensmäßig nicht ineinander übertragbar seien und einen Rahmen für die Frage abgeben, ob die Moderne kontinuierend religiös *oder* diskontinuierend säkular sei und wie säkularisierte Eschatologie genealogisch *zwischen* Glaube und Vernunft bzw. griechischem und biblischem Denken zu verorten ist.[17] Genealogisches Beobachten von Geschichte im Säkularisierungsdiskurs sieht bestimmte Antwortmöglichkeiten auf diese Frage vor. Diese haben mit dem Postulat einer Unübertragbarkeit solcher Größen zu tun, bis in heutige Aktualisierungen älterer Säkularisierungsnarrative hinein.[18]

Wenn säkularisierte Eschatologie als genealogisches Konzept aufgrund der religiös-theologischen Voraussetzung (Löwith) einer Unterscheidung von Religion und Säkularisierung (Luhmann) fragwürdig erscheint, stellt sich die Aufgabe eines alternativen Blicks auf den Säkularisierungsdiskurs – jenseits genealogischer Zeit.[19] Hier ist – bei aller nötigen Umsicht – Karl Löwiths Reflexion auf historische Bedingtheiten sinnhafter Sinnlosigkeit[20]

[17] Siehe Abschnitt „Unterscheidungen der Genealogie" unten.

[18] Siehe Abschnitt „Unterscheidungen der Genealogie" unten.

[19] Ähnlich Gordon, „The Idea of Secularization", 245: „And yet, as the explanatory framework of ‚secularisation' itself loses its appeal, even the suspicious genealogies of secularism may need to adopt more complex strategies of narration that do not rely on the older logic of occluded continuity. For the general question remains as to whether religion and secularism can be neatly arranged on a temporal continuum leading from past to present." Siehe aber auch Asad, *Formations of the Secular*, 25: „The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it (that is, it is not the latest phase of a sacred origin) nor a simple break from it (that is, it is not the opposite, an essence that excludes the sacred). […] In my view the secular is neither singular in origin nor stable in its historical identity, although it works through a series of particular oppositions."

[20] Jayne Svenungsson weist darauf hin, dass Löwiths Säkularisierungsgenealogie als Modernekritik eine stoisch-skeptische Haltung und eine Art Fatalismus gegenüber drängenden Fragen von Gegenwart und Zukunft signalisiere. Svenungsson, Jayne, „A Secular Utopia: Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate", in: Elena Namli/Jayne Svenungsson/Alana M. Vincent (Hg.), *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, Amsterdam: Rodpoi 2014, 65–78, hier 74–75. Ähnlich Habermas, Jürgen, „Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein", in: Ders., *Philosophisch-politi-*

zu aktualisieren, um „‚Geschichte'"[21] als „blinde[n] Fleck"[22] im Säkularisierungsdiskurs zu reflektieren: Als in genealogischer Säkularisierungskritik „[schon immer] Vorausgesetzte[s], das eigentlich zu erläutern wäre – und […] daher scheinbar nicht mehr in sich selbst vorkommen [muss]."[23] So gesehen rückt das „beobachterrelativ[e]" Ausschlusspotential dieser Kritik in den Blick: Das Ausgeschlossene – hier die Differenz von religiösen und anderen Säkularisierungsbeobachter:innen und deren Unterscheidungen – „[dient] als blinder Fleck, der es ihnen" – Genealogen und Genealoginnen – „überhaupt erst ermöglicht, das zu sehen, was sie sehen."[24] Da sich Beobachtungen im eigenen Vollzug nicht selbst beobachten können, kann eine Kritik der Genealogie aber nicht darin bestehen, dieser vorzuhalten, sie sehe nicht, was durch ihre jeweilige Erstunterscheidung ausgeschlossen ist. „Man kann zwar nicht sehen, was man nicht sieht, aber vielleicht kann man wenigstens sehen, daß man nicht sieht, was man nicht sieht."[25] ‚In sich selbst

sche Profile, Frankfurt: Suhrkamp 1981, 195–216, hier 201. Kritisch dazu Riebeling, Zachary, „Trauma Delegitimized: Karl Löwith and the Cosmic View of History", in: *History & Theory* 60/1 (2021), 23–49. Riebeling öffnet Löwiths Geschichtskritik für aktuelle Debatten zum Mensch-Natur-Verhältnis und für das Anthropozän-Konzept. 46: „To position the Anthropocene as a crisis is to configure it as a moment in which history – as the body in the medical genealogy of crisis – is open to intervention between death and salvation. The rise of humanity as a geological agent (and the impending catastrophe caused by that rise) participates in a mode of historical thinking that is indelibly eschatological. The pertinence of Löwith's cosmic orientation for the Anthropocene is of course not to lessen the seriousness of the crisis itself; rather, Löwith's thought […] raises the question of the form that a noneschatological recombination of historical understanding and the natural world might take." Siehe auch Vondung, *Apokalypse in Deutschland*, 53: „Die Säkularisierungsthese explizierte er [Löwith] in der Absicht, die innerweltliche Geschichte von aufoktroyierten Sinnstrukturen zu befreien."

[21] Landwehr, Achim, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt: Fischer 2016, 22.

[22] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 283. Oder Roitman, *Anti-Crisis*, 11: „The point is to demonstrate how the term 'crisis' establishes the conditions of possible histories and to indicate how it is a blind spot in social science narrative constructions." Roitman bezieht sich auf die Historisierung des Krisenbegriffs bei Reinhart Koselleck, der eine Beschreibung und einen Veränderungsbegriff historischer Wirklichkeit meint: „Being bound to its cognate (critique), the concept of crisis denotes the prevailing and fairly peculiar belief that history could be alienated in terms of its philosophy – that one could perceive a dissonance between historical events and representations of those events. Crisis-claims evoke a moral demand for a difference between the past and the future." 8. Roitmans Ansatz, Koselleck mit Luhmann zu lesen, wird in Kapitel 3 unten aufgegriffen.

[23] Landwehr, *Anwesende Abwesenheit*, 22.

[24] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 283.

[25] Luhmann, *Beobachtungen*, 84.

vorkommen' (Landwehr) kann dann vielleicht heißen, die Einheit der Differenz zu reflektieren, mit der beobachtet wird. Dadurch wird Genealogie von einem *reflexionskritischen* Verhältnis zur Moderne entlastet, das beansprucht, „jedes Jenseits der Geschichte gegenüber zu vermeiden und innerhalb der Geschichte Platz zu finden",[26] sprich nicht beobachterrelativ, d. h. unterscheidungsfrei beobachten zu können. Dieser Anspruch auf „Unmit-

---

[26] So eine Formulierung bei Bultmann, Rudolf, *Jesus* [1926], Tübingen: Mohr Siebeck 1958, 10. Diskursgeschichtlich fällt hier auch ein „Desinteresse am Säkularisierungs-Problem" ins Auge. So Lübbe, *Säkularisierung*, 90, im Original als Kapitelzwischenüberschrift kursiv. 91–92: „Der Säkularisierungs-Begriff ist ein historischer Begriff des genetischen Zusammenhangs von Religion und Kultur. Die dialektische Theologie verortet das Ereignis des Glaubens außerhalb dieses Zusammenhangs. Die Zukunft der religiösen Kultur ist daher für die Lehre dieses Glaubens, als die sich die dialektische Theologie versteht, nicht mehr der primäre Gegenstand ihrer Sorge, und aus demselben Grund verhält sie sich zum Problem der Säkularisierung desinteressiert." Für die Religionsphänomenologie, zu der ein Bogen von der Historismuskritik der 1920er Jahre führt (Kippenberg), scheinen „Desakralisierung", „Säkularisation" und „Säkularisierung" eher als Position zu denn als Deutung von ‚Religion in der Moderne' aufschlussreich. Siehe Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt 1957, 9.109.120. Wenn dem Desiderat eines religionsphänomenologischen Deutungsmusters ‚moderner Religionsgeschichte' mit einer Genealogie der Säkularisierung begegnet wird (so Yelle, *Semiotics of Religion*, 18 zu Eliade, 18–20 zur Genealogie), stellt sich die Aufgabe einer Unterscheidung von Beobachter:innen umso dringender, da auch Säkularisierungsnarrative in der Religionsphänomenologie vor dem Hintergrund zeitgenössischer theologischer Unterscheidungen der Eschatologie gelesen werden können. Siehe van der Leeuw, Gerardus, *Bilanz des Christentums*, Zürich: Rascher 1947, 44 (unter der Überschrift „Das Reich Gottes", kursiv im Original): „Wir haben gesehen, daß das Christentum wie eine offensive Macht in die Welt eintritt, mit der Botschaft, Gott habe die Herrschaft angetreten. Das Königreich Gottes – besser ausgedrückt: Die Gottesherrschaft ist der Ausgangspunkt und der Einsatz der christlichen Predigt. Die Kraft und das Ziel des Lebens in dieser Welt liegen in der anderen Welt. Die Bestimmung und der Sinn des menschlichen Lebens liegen in Gott. Die Strömungen, die wir soeben beschrieben haben, ändern dies gründlich. Sie verlegen Kraft und Ziel auf diese Welt. Bestimmung und Sinn des Lebens liegen im Menschen. Mit anderen Worten: Das Christentum und damit die ganze Kultur, ist säkularisiert und humanisiert, verweltlicht und vermenschlicht worden. Dies ist der große Abmagerungsprozeß, der in unseren Tagen sein Ende genommen zu haben scheint." 82: „Die christliche Botschaft wird besser verstanden in einer bewußt-heidnischen Welt, als in einer Welt, die, im Wahn des Fortschrittes oder der Technik, nicht weiß, daß sie auf ihrem Wege nach der Vervollkommnung das Christentum schon lange verloren hat." Van der Leeuws Begriffswahl – die „Gottesherrschaft" – erinnert an Bultmann, *Jesus*. Zur Fortschrittskritik bei van der Leeuw Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Teilband 2*, Paderborn: Fink 2019, 963–964. Zum theologischen Kontext Baschera, Luca, „Einleitung", in: Gerardus van der Leeuw (Hg.), *Liturgik* [1946], Zürich: Theologischer Verlag 2018, 11–48, hier 23; zu Religionsphänomenologie und Theologie 26–31.

telbarkeit", der sich zum Beispiel als „Dezisionismus" beschreibt,[27] tradiert eine Modernekritik, der die Möglichkeit säkularer Religionsbeobachtung fraglich erscheint; ihre Faszinationskraft ist bis heute nicht erloschen.[28] Säkularisierungsgenealogie hat so gesehen auch mit der Zurückweisung einer gesellschaftlichen Situation gesteigerter Reflexivität zu tun, in der Beschreibungen anregen, unentwegt nach Unterscheidungen und Beobachterverhältnissen zu fragen. Umgekehrt wird ein Problembewusstsein für Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs als Relativität[29] im Sinne einer Grenze genealogischen Beobachtens argumentiert: Da Historisierung immer schon einen niemals vollumfänglich einholbaren Rest an geschichtlichen Voraussetzungen impliziere, werde ein Beobachten von Geschichtsbeobachtungen im Säkularisierungsdiskurs immer vorläufig bleiben müssen und immer weitere Kontingenz erzeugen.[30] Unausweichlich ist also die Frage, mit welchen Unterscheidungen Genealogie beobachtet und beobachtet wird.

2. Unterscheidungen der Genealogie

Das Verhältnis von *Begriffen* und *Gegenständen* wird in der Religionswissenschaft[31] auch anhand der Frage nach Nachteil und Nutzen der Genealogie erörtert.[32] Als eine Form begriffs- und diskurskritischer Historisierung

---

[27] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311. Siehe auch Löwith, Karl, „Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt", in: Ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart: Kohlhammer 1960, 93–126. Zuerst als Fiala, Hugo, „Politischer Dezisionismus", in: *Revue Internationale de la Théorie du Droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts* IX/1 (1935), 101–123.

[28] Siehe nochmals Yelle, „The Trouble with Transcendence."

[29] Nach Luhmann ebenfalls ein „Folgeproblem innerhalb der modernen Kultur": Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311.

[30] So Amesbury, „Secularity", 597, Anm. 4.

[31] Siehe zum Beispiel Cancik, „Feststellung und Festsetzung", 22: „Viele (alle?) Religionen thematisieren sich selbst in Tradition, Unterweisung, Lehre, Deutung, in inner- und gegebenenfalls interreligiösen Dialogen und Polemiken. Diese (partiellen) Selbstthematisierungen, die sich in den Formen von Hymnos, Gesetz, Mythos und Metaphysik äußern können, sind eine besondere Art religiöser Sätze. Als solche sind sie Gegenstand der Religionswissenschaft, die diesen ‚Theologien' häufig auch die Begriffe zu ihrer Beschreibung entnimmt."

[32] Siehe zum Beispiel Krech, Volkhard, „Nur wer β sagt, kann auch α sagen. Zur Reinhard Schulzes Ansatz der ‚retrospektiven Genealogie'", in: Florian Zemmin/Johannes Stephan/Monica Corrado (Hg.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill 2018, 85–110.

wird die Genelaogie oftmals hinsichtlich eines religionsgeschichtlichen Ertrags bilanziert.[33] Michael Stausberg unterscheidet eine „historical genealogy of the category ‚religion'" von der Frage, wie „the emerging origin of religion" zu erklären sei.[34] Genealogie dürfe nicht mit einer Klärung von Bedingungen verwechselt werden, unter denen Religion neu entsteht.[35] Sie könne „nicht religiöse Kommunikation selbst in den Blick nehmen […], sondern lediglich Kommunikation *über* Religion."[36] Volkhard Krech verweist hier auf Detlef Pollack, den der „Konstruktcharakter" der Genealogie verunsichert.[37] Genealogie schärfe das Problembewusstsein für Kontingenz und Historie religionswissenschaftlicher Begriffe, sei um einer „‚empirischen Realität'" willen aber auch einzuhegen.[38]

Die Genealogie wartet mit Unterscheidungen auf, die beanspruchen, die Geschichte als „‚Ganze[s]'" und damit auch die „Grenzen der Zeit"[39] fass-

---

[33] Mit einer scharfen Differenz gegenüber der Begriffsgeschichte fallen Genealogie und Religionsgeschichte weitgehend zusammen bei Bergunder, Michael, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19/1–2 (2011), 3–55. Einwände bei Kolodzeiski, Ulrike, „Die Geburt der Religion? Genealogie in der Religionswissenschaft", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29/2 (2021), 238–258.

[34] Stausberg, „There is life in the old dog yet", 5.

[35] Ebd. („specifiable conditions"): „Explaining the genealogy of the classification is not the same as proving the classification to be wrong."

[36] Krech, „Nur wer β sagt, kann auch α sagen", 89. Kursiv im Original. Siehe auch Krech, Volkhard, „Secularization, Re-Enchantment, or Something in between? Methodical Considerations and Empirical Observations Concerning a Controversial Historical Idea", in: Marion Eggert/Lucian Hölscher (Hg.), *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden/Boston: Brill 2013, 77–108, hier 77–81.

[37] Pollack, Detlef, „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie", in: *Geschichte und Gesellschaft* 37/4 (2011), 482–522, hier 484.

[38] Mit Blick auf Asad Krech, „Secularization, Re-Enchantment, or Something in between?", 80–81, hier 80: „we need a heuristic epistemology of the ‚empirical reality' behind or followed by the epistemic concept of the secular."

[39] Rüpke, Jörg, Art. „Zeit", in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion, Bd. 3*, Stuttgart: Metzler (2000), 697–702, hier 698, wo „Zeitkonstruktionen, die ‚das Ganze' der Geschichte umfassen und bis zur Frage nach den Grenzen der Zeit gehen" von solchen unterschieden werden, „die der Koordination des Handelns im sozialen Nahraum dienen." Illustrativ Conrad, Sebastian, „Eine Kulturgeschichte globaler Transformation", in: Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Wege zur modernen Welt 1750–1870* (=Geschichte der Welt, Bd. 4), München: Beck 2016, 411–625, hier 553–554: „In Europa wurde die Zeitrevolution als Verlängerung des judäo-christlichen Weltbilds repräsentiert, auch wenn der Anspruch auf Kontinuität der Alltagserfahrung der meisten Menschen zuwiderlief."

bar zu machen. Nach Friedrich Nietzsche und Michel Foucault ist die „überhistorische Perspektive“ problematisch, die „einen Standort außerhalb der Zeit“ markiert[40] und geschichtskritische Orientierungspotentiale hervorbringt.[41] Als Geschichte von „Deutungen“[42] benötigt Genealogie „die Historie, um die Schimäre des Ursprungs zu bannen.“[43] Gleichzeitig rebelliert sie gegen das „ideale Kontinuum“,[44] pflegt also ein ambivalentes, zwischen Kritik und Affirmation angesiedeltes Verhältnis zu historischen Beschreibungen.

Für einen Blickwechsel auf den Säkularisierungsdiskurs ist nun entscheidend, dass genealogische Unterscheidungen in eine „geistesgeschichtliche Systematisierung“ eingelassen sind,[45] die auch in diesem Diskurs zu Buche schlägt: „Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und mit dem der Vernunft. Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder

[40] Foucault, Michel, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ [1971], in: Ders., *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*, Frankfurt: Suhrkamp 2009, 181–205, hier 192–193.

[41] Siehe zum Beispiel Nietzsche, Friedrich, „Unzeitgemäße Betrachtungen 2: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ [1874], in: Ders., *Kritische Studienausgabe, Bd. 1*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007, 243–334, hier 329–330 zur Frage nach „Arzneien gegen die historische Krankheit, gegen das Übermaß des Historischen: […] die Gegenmittel gegen das Historische heißen – das Unhistorische und das Überhistorische.“

[42] Foucault, „Genealogie“, 192.

[43] A.a.O., 185.

[44] A.a.O., 194. Siehe auch Carlson, Liane, „Critical for Whom? Genealogy and the Limits of History“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 31/3 (2019), 185–209, hier 206: „The search for continuity in genealogy's function across time, is, under some readings, exactly the sort of history genealogy takes at its target.“ Ähnlich Wetters, Kirk, „Genealogy Trouble: Secularization and the Levelling of Theory“, in: Willem Styfhals/Stéphane Symons (Hg.), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, Albany: State University of New York Press 2019, 21–50, hier 23.

[45] Rüpke, „Zeit“, 698. Siehe zum Beispiel Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen 2“, 333, oder Foucault, „Genealogie“, 195: „Im Gegensatz zur christlichen Welt, deren gesamtes Gewebe auf die göttliche Spinne zurückgeht, und im Unterschied zur griechischen Welt, die in das Reich des Willens und das der großen kosmischen Dummheit aufgeteilt ist, kennt die wirkliche Historie nur ein einziges Reich, in dem es weder Vorsehung noch Endursache gibt, sondern nur ‚jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln.‘“ Rüpke hebt die Unterscheidung von linearen und zyklischen Zeitvorstellungen hervor.

biblischen Denken."[46] Während *Genealogiekritik*[47] die „Unmöglichkeit" einer Übertragung von religiösen – hier theologischen – in säkulare – hier geschichtsphilosophische – Beobachtungen, von genuiner Eschatologie in verweltlichtes Christentum postuliert, und unreine Mischformen solcher Beobachtungen gegenüber philosophischen bzw. theologischen Normierungen von Religion als Säkularisierung konstatiert,[48] setzt eine *Unterscheidungsperspektive* auf den Säkularisierungsdiskurs an relationierten

---

[46] So das Ergebnis bei Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 222. Ähnlich Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, Bern: A. Francke 1947, 192. Den Dualismus von griechischem und biblischem Denken hat Hubert Cancik im Rückgang auf Friedrich Nietzsche dekonstruiert: „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten'", 285: „Zu der Hypothese von der Entstehung der Neuzeit durch Verweltlichung des Christentums gehört die Annahme, Geschichtsbewußtsein und Fortschrittsglaube der Neuzeit setzen notwendig eine jüdisch-christliche Tradition voraus; nur als Verweltlichung dieser Tradition könne Geschichtsphilosophie entstehen. Diese Annahme wird durch das Vorhandensein einer hellenisch-römischen ‚Geschichtsphilosophie' erschüttert." Mit Blick auf die „Säkularisierungsthese" 282. Auch hier folge ich Rüpke, „Zeit", 698, Anm. 1. Als Erneuerung seiner Kritik an Nietzsche und Löwith (und anderen) Cancik, Hubert, „Umfang und Grade der Selbst-Historisierung der griechischen und römischen Kultur. Zu Kriterien für ‚Modernität' am Beispiel von Geschichte, Geschichtsbewusstsein, Geschichtlichkeit", in: Hubert Cancik/Stefan Rebenich/Alfred Schmid (Hg.), *Archäologie der Moderne. Antike und Antike-Rezeption als Paradigma und Impuls*, Basel: Schwabe 2020, 15–37. Danke an Christoph Auffarth für den Hinweis auf diesen Text.

[47] Bei Löwith die „umgekehrte Reihenfolge unserer Darstellung, welche den historischen Fortgang der Geschichtsdeutungen rückläufig entwickelt", was „didaktisch, methodisch und sachlich" begründet wird, dann aber auch als Modernediagnose: „Der methodische Rückgang von den modernen, profanen Geschichtsinterpretationen auf ihr altes, religiöses Vorbild ist nicht zuletzt durch die sachliche Überlegung gerechtfertigt, daß wir uns mehr oder weniger am Ende des modernen historischen Denkens befinden." Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 12–13.

[48] A. a. O., 212: „Die Unmöglichkeit, ein progressives System der profanen Geschichte auf der Basis des *Glaubens* auszuarbeiten, hat ihr Gegenstück in der Unmöglichkeit, einen sinnvollen Plan der Geschichte mittels der *Vernunft* zu entwerfen." Im Original kursiv. 215–216: „Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisationsprozesses ist." Siehe auch Wenz, „Karl Löwith", 393–394: „Theologisch fundierte Philosophie der Geschichte und wissenschaftliche Historik schließen sich nach Löwiths Urteil wechselseitig aus. Letztere könne heilsgeschichtliche Sinnbedürfnisse niemals befriedigen; denn aus einer historisch verstandenen Weltgeschichte heraus lasse sich deren Sinn nicht bestimmen, was Löwith philosophisch dazu veranlasst, Sinngründe nicht in ihr, sondern in der Sphäre geschichtsloser bzw. geschichtstranzendenter Natur zu suchen." Zu Löwith und Nietzsche aufschlussreich Gordon, Peter E., „Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate", in: *Journal of the History of Ideas* 80/1 (2019), 147–170.

„Element[en] fremder und eigener Systemidentität“[49] an. Für wissenschaftliche Selbstbeschreibungen des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion geht es nach Luhmann gerade „nicht“ darum, „die eigene systemspezifische Dogmatik, ‚Wissenschaftstheorie‘ genannt, gegen andere (religiöse, juristische, pädagogische, künstlerisch-stilistische) Dogmatiken“ auszuspielen,[50] und für Religion umgekehrt nicht um den Aufweis ihres „Wissenschaftscharakter[s].“[51] Stattdessen geht es um Beobachter:innen, „die in ihrer Umwelt Systeme-mit-Umwelt erfahren und sich auf deren Relationierungen relationieren müssen“, wobei vorausgesetzt ist, „daß es kein systemunabhängiges ‚objektives Sein‘ gibt, sondern nur Strategien der Objektivierung, die die Form der Relationierung von Relationen annehmen.“[52] Entsprechend handelt es sich um eine Perspektive auf den Säkularisierungsdiskurs, in der „Religionssystem und Wissenschaftssystem“ – ebenso wie andere Beobachter:innen von Religion – „*gleichermaßen* genötigt [sind], ihre Selbst-Thematisierung und Umweltsicht als jeweils systemrelativ zu begreifen.“[53] Das Gegenteil anzunehmen, läuft vermutlich auf einen *genealogischen Entscheidungszwang* für Wissenschaft oder Religion, Vernunft oder Glaube („Athen oder Jerusalem“[54]) oder Religiöses oder Säkulares – im Sinne von dessen Gegensatz[55] – hinaus. Statt ge-

---

[49] Luhmann, *Funktion der Religion*, 70.

[50] Ebd.

[51] A.a.O., 67. Luhmann beschreibt hier „Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und wissenschaftlicher Analyse“, die aus (s)einer soziologischen Perspektive resultieren (66).

[52] A.a.O., 69. Wichtig ist hier auch die religionstheoretische Anschlussformulierung: „Genau diese Prämisse trägt auch die Bestimmung des Bezugsproblems der Religion.“ Religion setzt immer schon ein Problembewusstsein dafür voraus, Ausdruck einer Vermittlungs- bzw. Konstruktionsleistung zu sein. Ähnlich Luhmann, *Funktion der Religion*, 19. Siehe auch Hafner, Johann Ev., „Religiöse Verdoppelung von Welt. Die Funktion der sakral-profan-Unterscheidung“, in: Johann Evangelist Hafner/Joachim Valentin (Hg.), *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 127–161, aber auch Atwood, *Schwellenzeiten*, 92–93, hier zu „Realitätsverdoppelung“ als Bedingung von Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs (93): „Luhmann [beschreibt] Religion als die Bestimmung des Unbeobachtbaren.“

[53] Luhmann, *Funktion der Religion*, 67. Kursiv im Original.

[54] Barr, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung*, 30 (als Kapitelüberschrift), auch hier zitiert nach Cancik, „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘“, 285, Anm. 115. Barr versieht die Unterscheidung mit einem theologischen Fragezeichen, da ihr ein ahistorisches Ursprungsdenken eigen sei.

[55] Yelle, Robert A./Trein, Lorenz „Introduction“, in: Dies. (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber’s Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 1–8, hier 7: „A major difficulty for our understanding of

nealogischer Normierung von Religion interessiert fortan eine Reflexionssituation, in der mit einer Vielzahl und Gleichzeitigkeit von Innen- und Außenperspektiven auf Religion zu rechnen ist. Für Religion beschreibt der Begriff des Säkularen dann beispielsweise die Frage nach den Grenzen der eigenen gesamtgesellschaftlichen Relevanz oder einen Gradmesser der eigenen Identität anderen Religionen gegenüber.[56]

Mit diesem Blickwechsel auf den Säkularisierungsdiskurs stehen historische und religiöse Vorverständnisse und Modernebilder zur Disposition, die Genealogien *als Genealogien* sinnvoll erscheinen lassen, dann aber auch jene Prämissen, unter denen die ältere Säkularisierungsdebatte (Löwith, Blumenberg) mit jener über den Säkularismus (Asad, Anidjar) in Verbindung gebracht wird.[57] Eine Unterscheidungsperspektive trägt dazu bei, solche Zusammenhänge jenseits einer begriffsgeschichtlichen Perspektive zu erkunden. Grundlegender stellt sich die Frage, *was für ein Modernever-*

---

history, as well as for the contemporary sociology of religion, is that, in principle, such [Christian supersessionist] narratives can never be made scientific. The cessation of miracles is every bit as miraculous as the miracle; neither can be reconciled with the canons of secular reason and historical thought." Yelle, „‚An Age of Miracles'", 148: „If Weber's sociology of religion now appears partly theological, and less than fully scientific, then we must allow that the earlier, Christian concepts on which he drew also remain relevant for us, as part of a past that remains somehow present, if only by virtue of being sedimented in our language and conceptual categories. The absolute divide between theology and science cannot be maintained. This in itself undercuts the narrative of secularization, if such is taken to mean a rupture with a religious past."

[56] Siehe zum Beispiel Mittmann, Thomas, „Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung ‚des Islams' in der BRD seit den 1960er Jahren", in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 267–289. Interessanterweise artikuliert Religion (hier die katholische und die evangelische Kirche) ein Krisenbewusstsein für die eigene gesellschaftliche Lage mittels (sozial-)wissenschaftlicher Beobachtungen: So Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, hier 98–100.

[57] Als weiteres Beispiel Styfhals, Willem/Symons, Stéphane, „Introduction", in: Dies. (Hg.), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, Albany: State University of New York Press 2019, 1–18, hier 15–16. Genealogie habe als Selbstbeschreibung in älteren Säkularisierungsdebatten keine wesentliche Rolle gespielt (2), andererseits sei Säkularisierung in heutigen genealogischen Debatten ein nur spärlich gebrauchtes Konzept (15). Gleichwohl handle es sich um eine hochgradig genealogische Kategorie (2). (Für begriffsgeschichtliche Hinweise Vondung, *Apokalypse in Deutschland*, 57, oder nochmals Lübbe, *Säkularisierung*, 86.) Insgesamt fassen Styfhals und Symons ‚Säkularisierung' neben „Politischer Theologie" (Schmitt), „Theologischer Genealogie" (Agamben) oder „Umbesetzungen" (Blumenberg) als „*genealogies of the secular*", die Verhältnisbestimmungen von Theologie und Moderne verhandeln (7–8. Kursiv im Original). Begriff und Gegenstand scheinen hier zusammenzufallen.

ständnis Religionswissenschaft bedient und bedienen möchte. Luhmann hatte eine Konstellation im Blick, „in der man konstatieren kann, daß offene Konflikte und gegenseitige Übergriffe zwischen Wissenschaft und Religion abklingen, weil sich in *beiden* Systemen interne Anpassungen an Systemdifferenzierung durchgesetzt haben."[58] Und weiter: „In jedem Falle gehören Pauschalkonfrontationen von Religion und Wissenschaft zu den Überbleibseln einer Entwicklungsphase der Gesellschaft, in der um die Differenzierung von Wissenschafts- und Religionssystem noch gekämpft werden mußte."[59] Auch wenn es dabei nicht um Säkularisierung geht,[60] wirkt das inzwischen ähnlich überzogen[61] wie der genealogische Entscheidungszwang *für oder gegen* das Projekt einer säkularen Moderne[62] und ihre Gegenzeiten.[63] Für die Religionswissenschaft ist heute vielmehr aufschlussreich, dass idealtypisch imaginierte Grenzen der Religion permanenter Neuaushandlung unterliegen,[64] Religionen sich wissenschaftlich plausibilisieren[65] und Wissenschaften Sinn- und Geschichtsdeutungen hervorbrin-

---

[58] Luhmann, *Funktion der Religion*, 70. Kursiv im Original.

[59] A.a.O., 71. Zu prüfen wäre, wie Luhmann diese Einschätzungen weiterentwickelt hat. Siehe Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 219–221.

[60] Siehe nochmals Kapitel 1 oben.

[61] Für Hinweise zur jüngeren Diskussion zum Verhältnis von Religion und gesellschaftlicher Differenzierung (Knoblauch, Eßbach, Krech) ebenfalls Kapitel 1 oben.

[62] Siehe nochmals Asad, *Secular Translations*, 147.

[63] Starke Annahmen zum „Ende" der Moderne als Modernekritik im Säkularisierungsdiskurs bei Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 12–13, hier 13. Allgemein Asad, *Formations of the Secular*, 13: „Assumptions about the integrated character of ‚modernity' are themselves part of practical and political reality"; oder Benavides, Gustavo, „Modernity", in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1998, 186–204, hier 189: „In any event, even as we identify the characteristics that constitute modernity, we must keep in mind […] that those characteristics […] tend to coexist with and in some cases generate opposite forces, namely a countermodernity." Siehe auch Benavides, Gustavo, „Die Moderne im Zwiespalt der Religionen", in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, *Bd. 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2009, 87–116. Zu Moderne als reflexivem Geschichts- und Religionsdiskurs auch Kippenberg, „Religious history."

[64] So zum Beispiel Asprem, Egil, „Science as a Commodity: Disenchantment and Conspicious Consumption", in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 51–69, hier 54.

[65] So zum Beispiel von Stuckrad, Kocku, *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin: De Gruyter 2014; Bergunder, Michael, „‚Religion' and ‚Science' within a Global Religious History", in: *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism* 16/1 (2016), 86–141, hier 122–123.

gen,[66] die zum „Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen“[67] gehören. Ob diese Ausweitung des Gegenstandsbereichs mit Beschreibungen eines Bedeutungsverlustes von Religion bzw. einer Begrenzung religiöser Sinnprämissen zusammenhängt, wäre eigens zu thematisieren.[68]

Die Frage nach Beobachtern und Unterscheidungen ist mit dieser Ausweitung keineswegs überholt, eher im Gegenteil. Wenn sich gesellschaftliche Selbstbeschreibungen niemals unvermittelt, sondern immer nur in Übergängen wandeln, bietet die Frage nach dem Verhältnis von Beschreibungen und Unterscheidungen einen Schlüssel, um genealogische Postulate der ‚De-Differenzierung‘ als säkular kritisierter Unterscheidungen einer religionswissenschaftlichen Analyse zu unterziehen. Solche Postulate sind auf der Begriffsebene und als Gegenstand aufschlussreich. Interessant ist also die Frage, mit welchen Geschichtsbildern und Zeitkonstruktionen Religion im Projekt einer ‚säkularen Moderne‘ beobachtet und beobachtet wird.[69]

---

[66] So nochmals Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen.“

[67] Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“, 24.

[68] Siehe zum Beispiel Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften* (=MWG I, 22-2), Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 273: „Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien.“ Zitiert nach Kippenberg, „Religious history“, 242, der Weber in Richtung einer Religionsgeschichte historischen Sinns liest (242–243). Eigene Hervorhebung. Siehe auch Kippenberg, Hans, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck 1997, 259–270.

[69] Ähnlich Sheehan, Jonathan, „Modernity“, Blogpost auf: *The Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, 12. Juni 2020, https://tif.ssrc.org/2020/06/12/modernity-sheehan/ (5. März 2021): „To show that the gods remain – to show the ‚continuity of theological forms‘, or the persistence of Christianity, or the durability of religious commitments – is simply not an interesting criticism of secular modernity. At best, it acknowledges that the present is not just the present, but always something else; that what we take to be *ours* may not be at all. At worst, it makes the mistake […] of imagining a choice between presence and absence, disappearance and persistence, rupture and continuity. The real question is this: what is the new work the gods do in secular modernity, both in their presence *and* their absence?“ Kursiv im Original. Siehe auch Kippenberg, „Religious history“, 221–222.

Kapitel 3

Säkulare Zeit

1. Geschichte als Kultur

Dass religiöse und genealogische Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs Geschichte beobachten und zugleich beanspruchen, in dieser zu stehen, kann auch anhand der von Reinhart Koselleck aufgezeigten „Doppeldeutigkeit“[1] beschrieben werden,[2] die das Wort „Geschichte“ seit seiner Herausbildung als Grundbegriff und Kollektivsingular im 18. Jahrhundert umgibt.[3] Nicht nur Darstellung historischer „Ereignisse“, sondern auch Handlungs- und Veränderungsbegriff: Seither mahnt ‚Geschichte‘ zur Unterscheidung, ob das Augenmerk auf historischer „Wirklichkeit“ oder „Reflexion“ derselben liegt.[4] ‚Geschichte‘ meint nun zweierlei: Wissen *von* Vergangenheit und Wissen *für* eine als problematisch empfundene Gegenwart bzw. ungewiss erscheinende Zukunft, die es zu ändern und erst noch heraufzuführen gilt.[5] „Geschichte als Subjekt ihrer selbst wurde zum eigentätigen Agens“,[6] ohne mit sich selbst zusammenzufallen, da sie immer schon

---

[1] Koselleck, Reinhart, „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München: Fink 1973, 211–222, hier 211.

[2] Die Überlegung, Koselleck mit Luhmann ins Gespräch zu bringen, verdankt sich der Lektüre von Roitman, *Anti-Crisis*, 1–14.

[3] Koselleck, Reinhart u.a., Art. „Geschichte, Historie“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2*, Stuttgart: Klett-Cotta [1975] 2004 (Studienausgabe), 593–717, hier insb. ab 647. In kürzerer Form Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, 264–265.

[4] Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 265. Siehe auch Koselleck u.a., Art. „Geschichte“, 657, sowie Roitman, *Anti-Crisis*, 8.

[5] Koselleck u.a., Art. „Geschichte“, 594. Siehe auch Simon, *History in Times of Unprecedented Change*, 90.

[6] Koselleck u.a., Art. „Geschichte“, 653. Siehe auch Luhmann, Niklas, „Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe“, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1*, Frankfurt: Suhrkamp 1980, 235–300, hier 294.

reflektiert, d.h. begrifflich und kommunikativ vermittelt sei.[7] Dieser Einwand signalisiert einen Diskurs, dem modernes Fortschrittsdenken als hochgradig krisenanfällig erscheint.[8]

Beobachtung und Beobachtetes *als ‚Geschichte'* zu verschränken, signalisiert für Koselleck eine *Unterscheidung gegenüber Religion*. „In diesem Konvergenz-Vorgang zunächst rein semantischer Art liegt inhaltlich beschlossen der Verzicht auf eine außergeschichtliche Instanz": „Um Geschichte überhaupt zu erfahren oder zu erkennen, bedurfte es nicht mehr des Rekurses auf Gott oder die Natur."[9] Als Bezugsgröße temporaler Relationierung ist Religion damit aber keineswegs aussortiert, sondern ihrerseits Beobachterin eines neuen Zeit- und Geschichtsverständnisses: „Gott selbst gerät, wo immer er Endliches schaffen will, unter die Limitation von Zeit."[10] Dass Zeit und Geschichte immer schon historisch vermittelt sind,

---

[7] Koselleck u.a., Art. „Geschichte", 695.

[8] Siehe Hölscher, Lucian, „Mysteries of Historical Order: Ruptures, Simultaneity and the Relationship of the Past, the Present and the Future", in: Chris Lorenz/Berber Bevernage (Hg.), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 134–151. Hölscher spannt einen Bogen vom Ersten Weltkrieg bis ins späte 20. Jahrhundert. Zu Koselleck 148–150. Religiös-theologischer Zeit- und Geschichtsreflexion schreibt Hölscher eine wichtige Rolle zu in der zeitgenössischen Fortschrittskritik, erwähnt werden Karl Barth, Rudolf Bultmann, Franz Rosenzweig: „Their most notable contribution to the concept of history was to notice that the centre of history had shifted form the past to the present. Each generation now would have to tell history in its own way. Truth could no longer be found in the origins of history or in its final destination, but only in the existential moment of present experience." 148. Zu Koselleck auch Hettling, Manfred/Schieder, Wolfgang, „Theorie des historisch Möglichen. Zur Historik von Reinhart Koselleck", in: Dies. (Hg.), *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 9–60, hier 46: „Koselleck hat wiederholt geäußert, dass die Kritik an jeglichem Versuch, der ‚Geschichte' (im Sinne des vergangenen Geschehens) einen immanenten Sinn zuzuschreiben, eine Art Urimpuls für seine Beschäftigung mit der Historie bilde." Dazu gehöre auch eine „konsequente Zurückweisung geschichtsphilosophischer Gewissheiten." Zu Koselleck und Löwith jetzt auch Mehring, Reinhard, „Negativer Kantianismus. Kosellecks sinnkritische ‚Primärerfahrung'", in: Manfred Hettling/Wolfgang Schieder (Hg.), *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 347–370, hier 352: „Während Schmitt aber christliche Motive im Geschichtsdenken gegen Löwith zu erneuern suchte, folgte Koselleck doch Löwith in der Destruktion des geschichtsphilosophischen Teleologismus und Finalismus."

[9] Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 265. Siehe auch Koselleck, Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt: Suhrkamp 2013, 322: „[D]ie geschichtliche Zeit nach Kriterien zu ordnen, die sich erst aus der Erkenntnis der Geschichte selbst ableiten ließen."

[10] So Luhmann, „Temporalisierung von Komplexität", 288–289: „Was also hat die

hatte auch Hans Blumenberg vermerkt: „[D]ie Eschatologie redet von einem in die Geschichte einbrechenden, ihr selbst transzendenten und heterogenen Ereignis; die Fortschrittsidee extrapoliert von einer der Geschichte immanenten und in jeder Gegenwart mitrepräsentierten Struktur aus in die Zukunft."[11] Unter umgekehrten Wertvorzeichen funktioniert diese Unterscheidung auch in der Theologie. Hier werden Eschatologie und Geschichte ebenfalls auseinandergehalten bzw. im Kontext einer auch die Debatte zwischen Löwith und Blumenberg betreffenden Historismuskritik Unterscheidungen aufgemacht, die auf eine existentiale Aneignung der geschichtlichen Botschaft vom Gottesreich zielen, um die moderne Kluft zwischen beiden zu überbrücken.[12] Bei aller Abgrenzung zwischen den

---

Umschaltung auf zeitbezogene Analysen erzwungen? Wir vermuten, daß die bereits vorliegende Verkürzung der historischen Gegenwart auf einen Augenblick der temporalen Lokalisierung von Perfektion den Boden entzogen hat und daß deshalb eine ‚Entstehung auf einmal' der Gesamtwelt in ihrer Perfektion nicht mehr überzeugend gedacht werden konnte. Die Möglichkeit, Schöpfung als ‚ewigen Augenblick' zu denken, findet im Zeitbewußtsein der jetzt Lebenden keine Anhaltspunkte mehr und verschwindet. Und damit wird *die Schöpfung selbst gezwungen, ihre Operationen in ein ordnungsgemäßes Nacheinander zu verlegen*." Kursiv im Original. Als theologische Beschreibung Schüßler, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, 61–62: „Denn seit dem Augenblick, seit dem die Zeit nicht mehr in die Ewigkeit Gottes und der Kirche eingespannt war, sondern immer schneller in ihrer ganzen Flüchtigkeit eigenständig wirksam wurde, hat die Kirche die Herrschaft über die Zeit verloren – mit Folgen, die bis heute wirksam sind." Siehe auch 82–84.140–147.

[11] Blumenberg, „‚Säkularisation'", 243: „Es gibt keine Anhaltspunkte für eine Umsetzung der Eschatologie in die Fortschrittsidee." Auch als Kritik an Koselleck und Löwith: „Es gibt keine Rechtfertigung dafür zu sagen, diese Beschleunigung [die moderne Erfahrung von „Prozeßintensität" und „Zeitraffung", LT] sei *zunächst eine apokalyptische Kategorie, in der sich die verkürzten Abstände für die Ankunft des Jüngsten Gerichtes ausdrückten*, und diese Kategorie habe sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in einen *geschichtlichen Hoffnungsbegriff* ‚verwandelt'." Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 61. Kursiv im Original.

[12] Siehe Bultmann, Rudolf, „Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend", in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: Reich & Heidrich 1948, 135–153, hier 147: „Die Eschatologie antwortet auf die Frage nach dem Sinn und Ziel des Zeitverlaufs weder mit einer Geschichtsphilosophie, die (pantheistisch) Sinn und Ziel der Geschichte in jeder Gegenwart erfüllt sieht, oder (entwicklungsgläubig) in einem künftigen Weltzustand verwirklicht denkt, – noch mit dem kosmologischen Gemälde einer Schlußgeschichte, wie es der Mythos tut. Sie fragt überhaupt nicht nach dem Sinn und Ziel der Weltgeschichte, die für sie vielmehr als zum alten Äon gehörend überhaupt keinen Sinn und kein Ziel hat; sondern sie fragt nach dem *Sinn und Ziel je meiner Geschichte* bzw. der Geschichte der eschatologischen Gemeinde." Eigene Hervorhebung. Gleichwohl geht Bultmann (mit Löwith) davon aus, modernes Geschichts- und Fortschrittsdenken lasse

Positionen bleibt die geteilte Annahme, eschatologische Erwartungen und säkulares Zeitbewusstsein gehen nicht ineinander auf. Wenn Kriterien für Geschichte in dieser allein zu veranschlagen sind, gründet der Wahrheitsanspruch *der* Geschichte zugleich im Wissen um die perspektivische Vermitteltheit *jeder* Geschichte.[13] Als reflexives Phänomen enthält Geschichte immer auch die eigene Negation,[14] was ins weite Feld des Anti-Historischen führt,[15] bis in heutige Diagnosen zum Ende der Moderne hinein, in welchen Kosellecks Thesen eine wichtige Rolle spielen.[16]

Das bei Koselleck umrissene Geschichtsverständnis signalisiert wissenssoziologisch gesprochen eine Beobachtersituation, in der sich Beobachter:innen auf „Kontingenz“[17] einstellen. Auch Beobachtungen der Geschichte sehen sich nun mit der Frage konfrontiert, anhand welcher Unterscheidungen jeweils beobachtet wird.[18] Als ‚Kulturproblem‘ drängt ‚Geschichte‘ die Differenz von Beobachtungen erster und zweiter Ordnung auf;[19] auch müssen Beziehungen solcher „nebeneinander“ ablaufen-

---

sich als *säkularisierte* Eschatologie erschließen: Bultmann, Rudolf, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1958, 65–83. Dagegen wieder Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 49–50. Zu Bultmann jetzt auch Weidner, Daniel, „Historicism, *Religionsgeschichte*, and the Rhetoric of Eschatology“, *Forum: History's Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–17 (first view article).

[13] Koselleck u. a., Art. „Geschichte“, 699.

[14] A.a.O., 701: „Es kennzeichnet […] die Ambivalenz der ‚Geschichte selber‘, daß sie alle Einwände, die gegen sie erhoben werden können, gleich mitliefert.“ Ähnlich Benavides, „Moderne im Zwiespalt“.

[15] Koselleck u. a., Art. „Geschichte“, 715.706.

[16] Siehe Kapitel 4 unten.

[17] „Geschichte als Kultur“ kann gelesen werden in Umkehrung der Themenstellung von Luhmann, Niklas, „Kultur als historischer Begriff“, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4*, Frankfurt: Suhrkamp 1995, 31–54. Zum Zusammenhang von „Kultur“ und „Kontingenz“ (51): „Demnach überzieht die Semantik der Kultur alles, was kommuniziert werden kann, mit Kontingenz. Sie befreit von jeder Art notwendigem Sinn – und auch das erklärt, daß Kultur erst in der modernen Gesellschaft möglich wird, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann. Alle Ansprüche auf Authentizität ziehen sich ins Inkommunikable zurück oder werden als Marotte bestimmter Personen oder Gruppen, Ethnien oder Sekten behandelt.“ Siehe auch 41–42, sowie Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311 („Verdoppelung aller Phänomene“).

[18] Siehe auch Luhmann, „Religion als Kultur“, 294: „Damit setzt jede Beschreibung sich der Beobachtung und Beschreibung aus, und zwar speziell unter dem Geschichtspunkt, wie sie *sich selbst unterscheidet*.“ Kursiv im Original.

[19] Siehe Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311, sowie Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, 31.42. Siehe auch Metzger, Franziska, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern: Haupt (UTB) 2011, 21.

den Beschreibungen vermittelt werden, ihre „Interferenzen" und „Vermischungen".[20]

Luhmanns Kulturbegriff[21] regt zu einer Beschreibung an, in der „[m]an […] einen Beobachter mitbeobachten [muß], wenn man verstehen will […], warum und für wen etwas so ist, wie es ist."[22] ‚Kultur' bringt die kommunikative Vermitteltheit dessen in den Blick, was Beobachter:innen als wirklich erscheint. Für Religion wird unter Vorzeichen von ‚Kultur' beispielsweise eine Reflexion auf gesellschaftliche Innen- und Außenverhältnisse dringlich.[23] Auch muss „die Differenz […] von performativen und konstativen Komponenten der eigenen Kommunikation"[24] in der „Selbstbeschreibung" mitbedacht werden.[25] Aufschlussreich dazu sind Luhmanns Erläuterungen anhand der Religionsreden von Schleiermacher:

> [D]er Text [versucht] [in der Form rational kontrollierter Unterscheidungen…, die dem Ziel der Form nach widersprechen] unter Themen wie Religion, Kunst, Bildung ein unmittelbares Selbstverhältnis nahezubringen […]. Der Text benutzt Unterscheidungen, um zu insinuieren, wie man zur unmittelbaren (also unterscheidungsfreien) Einheit der Einzelheit (des religiösen Gefühls) und der Allgemeinheit gelangen könne. […] Der Text zieht seine Überzeugungskraft, seine kommunikative Wirkung, nicht aus seinen Argumenten, sondern aus einer Art konspirativem Verhältnis seiner performativen und seiner konstativen Funktionen, seiner Argumentation und seinem Beweisziel, seiner für die Argumentation notwendigen Unterscheidungen und seiner (nicht zuletzt künstlerischen) Selbstdarstellung als Bildung.[26]

---

[20] Luhmann, „Kultur als historischer Begriff", 42.

[21] Danke an Martin Lehnert für den Hinweis, dass es sich für Luhmann um einen schwierigen Begriff handelt: „Will man Kultur als eine besondere, klassifizierbare Menge von Gegenständen, als eine ontologische Region der Welt im Unterschied zu anderen Gegenständen bzw. Regionen definieren, tritt die Spannweite des Begriffs in Widerspruch zu der für wissenschaftliche Begriffe erforderlichen Prägnanz." Luhmann, „Kultur als historischer Begriff", 31–32. Siehe auch Baecker, Dirk, „Niklas Luhmann und die Kultursoziologie", in: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hg.), *Handbuch Kultursoziologie, Bd. 1*, Wiesbaden: Springer 2019, 545–553. Als Operationalisierung Baecker, *Beobachter unter sich*. Für die Zeitdimension auf ‚Kultur' eingestellter Beschreibungen hebt Luhmann speziell die ‚Zukunft' und das ‚Gedächtnis' hervor. Siehe Baecker, *Beobachter unter sich*, 225–226.

[22] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311.

[23] Siehe Krech, Volkhard/Hölscher, Lucian, „Einleitung", in: Dies. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 14–17, hier 15: „In den modernen, von vielen religiösen Transformationsprozessen gezeichneten Gesellschaften gibt es immer eine Innen- und Außensicht auf das Religiöse."

[24] Luhmann, „Religion als Kultur", 294.

[25] Siehe Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 328.

[26] A.a.O., 328–329: „Derridas Begriff der ‚Dekonstruktion' […] bezeichnet eine Operation, die aufdeckt, daß das performative Operieren des Textes das widerlegt, was

Gleichzeitig reflektiert Kultur die gesamtgesellschaftliche Kontingenz von Religion,[27] was bei Luhmann als Alternativbeschreibung zu „Säkularisierung“ gemeint ist: „Während ‚Säkularisierung‘ die Betroffenheit der Religion durch zunehmend nichtreligiöse Orientierungen der modernen Gesellschaft meinte, geht es bei ‚Kultur‘ darum, daß eine Religion dem Vergleich mit anderen ausgesetzt wird und dabei die Souveränität in der Bestimmung der Vergleichsgesichtspunkte aufgeben muß.“[28] Mit Luhmanns Kulturbegriff kommen Antworten von Religion auf Herausforderungen einer Moderne in den Blick, die zunächst von Religion selbst als eine säkulare beschrieben wird. Kultur setzt eine gesellschaftliche Ausweitung der Beschreibungshorizonte in Richtung Geschichte und Vergleich voraus,[29] was zur Frage führt, wie Religion im Wissen um ihre Beobachtbarkeit beobachtet. Wie verhalten sich religiöse Kommunikation und Kommunikation über Religion zueinander?[30] Unklar ist, ob „Religion [...] nur als Religion in Betracht kommt.“[31] Davon ist nicht nur die Religion selbst, sondern auch die Religionswissenschaft betroffen. Ihr Aufgabengebiet hat sich im Zuge der *kultur*wissenschaftlichen „Gegenstandsdistanzierung“ und „Gegenstandserweiterung“[32] fortlaufend verändert und erweitert. Schließlich

der Text selber behauptet.“ Ähnlich Mohn, „Religion oder Religion?“, 287 (zu Karl Barth): „Die Religionswissenschaft beobachtet entgegen den Barth'schen Verlautbarungen die Kommunikation von Barth als eine religiös verbleibende, auch wenn er genau diese Kommunikation als einer im nur Religiösen verbleibenden durchbrechen will.“ Zu Schleiermacher 303–304. Auch hier ist die These berührt, Religion hat mit der Beobachtung des Unbeobachtbaren zu tun.

[27] Dazu auch Luhmann, „Temporalisierung von Komplexität“, 257–259, hier anhand der Synchronisierung von Zeithorizonten gesellschaftlicher Teilbereiche.

[28] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 312.

[29] Siehe Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, sowie Luhmann, „Religion als Kultur“, 293–299.

[30] Siehe Luhmann, „Religion als Kultur“, 313–314, hier 314: „Das, wie ich meine neue, Problem liegt dann darin, wie man im Modus der Beobachtung erster Ordnung weiterhin beobachten, also in einer naiven, ‚lebensweltlichen‘, objektbezogenen Einstellung verbleiben kann, aber weiß, daß man beim Beobachten beobachtet wird. Und dies nicht nur von Gegnern oder Kritikern, die ihren eigenen Interessen frönen, sondern in einer Einstellung, die nur vergleicht und als Kultur etabliert ist.“ Am Verhältnis von religiöser Kommunikation und Kommunikation über Religion arbeitet sich die diskursive Religionswissenschaft ab. Siehe zum Beispiel Kippenberg, Hans/von Stuckrad, Kocku, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München: Beck 2003. Die Frage, ob Religionswissenschaft Religion und Nicht-Religion unterscheiden können muß, wird hier als Aushandlungsgeschehen ins religiöse Feld als Teil öffentlicher ‚*Kultur*‘ zurückgespielt.

[31] Luhmann, „Religion als Kultur“, 315.

[32] So Umschreibungen bei Mohn, „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin“, 188.

bringt „Kultur als eine in die Gesellschaft eingezogene Ebene für Beobachtungen und Beschreibungen“[33] *Schwierigkeiten mit der Moderne* hervor: „Sie werden unter Vorwurfsbegriffen wie Relativismus, Historismus, Positivismus, Dezisionismus abgehandelt und führen auf der anderen Seite zu einem mühsamen Kult der Unmittelbarkeit, der Authentizität, der Echtheit, der Identität, die ihre eigenen Versprechen nicht lösen können, weil sie wiederum nur Kulturbegriffe sind.“[34] Oder eben: Geschichts- und Religions- sowie Säkularisierungsbegriffe.

Zusammengenommen lenken ‚Geschichte‘ (Koselleck) und ‚Kultur‘ (Luhmann) Aufmerksamkeit auf die Reflexivität[35] von Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs und auf die Einheit der Differenz jener Unterscheidungen,[36] mit welchen in diesem Diskurs beobachtet wird. Dass sich der Säkularisierungsdiskurs als religionswissenschaftlicher Gegenstand im besten Fall um seine religiöse Beobachtbarkeit thematisiert weiß, wurde oben bereits ausgeführt.[37] Im Folgenden kommt die Frage nach der Religion des ‚Kollektivsingulars Geschichte‘ (Koselleck) in den Blick, die ebenfalls auf der Begriffs- *und* Gegenstandsebene erschlossen werden kann.

2. Die Religion einer sich selbst enthaltenden Zeit

Unter den Vorzeichen von ‚Geschichte‘ und ‚Kultur‘ geht es zunächst darum, *auf Religion bezogene* Bedeutungskonjunkturen des ‚Historischen‘ in den Säkularisierungsdiskurs einzutragen, in welchen sich Auseinanderset-

---

[33] Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, 39.

[34] Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 311. Siehe auch Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, 50–51. Benavides, „Modernity“, 189. Zum Stichwort „Relativität“ Koselleck u. a., Art. „Geschichte“, 695–702.

[35] Siehe auch den Hollander, Jaap, „Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhmann Oberserved by a Historian“, in: Asuncion López Varela (Hg.), *Social Sciences and Cultural Studies – Issues of Language, Public Opinion, Education and Welfare*, Intec Open Access 2012, 39–58.

[36] Siehe Luhmann, *Beobachtungen*, 200–201: „Auf einen letztmöglichen Begriff hin gesteigert, ist Kultur alles, was der Entfaltung von Paradoxien dient, auf die ein Beobachter stößt, wenn er nach der Einheit der Unterscheidung fragt, die er benutzt, – sei es der Unterscheidung von System und Umwelt, sei es der Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen, sei es der Unterscheidung von Beobachter und Beobachtetem. Entfaltung der Paradoxie heißt: Wiedereinführung von Identitäten, die ein weiteres Operieren ermöglichen. […] Kultur scheint das Medium zu sein, in dem Paradoxientfaltungsformen stabile und für je ihre Zeit plausible Identitäten annehmen können. Kultur ist die Börse, an der die Optionen für Paradoxieentfaltung gehandelt werden.“

[37] Siehe Kapitel 2 oben.

zungen mit der Reflexivität und Selbstbezogenheit, den Grenzen[38] und der Überschreitung *als* ‚*Geschichte*' beobachteter Geschichte spiegeln. Der Säkularisierungsdiskurs enthält Unterscheidungen, die unmittelbare und bisweilen eschatologisch semantisierte Geschichtsverhältnisse in Aussicht stellen, im Sinne einer Problematisierung auf Distanz und Reflexion eingestellter Geschichtsbeobachtungen. „Sie [die Geschichte] redet aber nicht, wenn man sich die Ohren zustopft, d.h. wenn man eine Neutralität ihr gegenüber beansprucht".[39] Sich die Botschaft vom Gottesreich anzueignen, setzt eine Kluft zwischen Moderne und Religion voraus und antwortet auf diese.[40] Hermeneutisch wird dabei zwischen historischer Kritik und einer existentialen Deutung unterschieden. Letztere vermittelt ein unmittelbares Geschichtsverhältnis, in welchem sich Beobachtung und Beobachtetes gewissermaßen begegnen.[41] In gesteigerter Form steht eine Zurückweisung ‚historischer Reflexionskultur' für einen Diskurs, in welchem „sich das Geschichtliche von seinem eigenen Geschichtsdenken in letzter Instanz bestätigen [läßt]".[42] Oder Geschichte wird zum Anderen einer auf Geschichte

[38] Siehe dazu nochmals Amesbury, „Secularity", 610.

[39] Nochmals Bultmann, *Jesus*, 8: „… sondern wenn man bewegt durch Fragen zu ihr kommt und aus ihr lernen will. Nur bei dieser Haltung der Geschichte gegenüber kann und muß sich herausstellen, ob in der Geschichte wirklich etwas ‚Objektives' vorliegt, ob die Geschichte uns etwas zu sagen hat."

[40] Siehe Bultmann, Rudolf, „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: Reich & Heidrich 1948, 15–53, hier 18.

[41] Siehe Bormuth, Matthias, „Ereignis und Geschichte: Karl Löwith kritisiert Martin Heidegger", in: Matthias Bormuth/Ulrich von Bülow (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: Wallstein 2008, 65–91, hier 83–85; zur kritischen Rezeption durch Löwith 87. Zur Frage ‚distanzierter Geschichtsverhältnisse' nicht weniger polemisch Buber, Martin, „Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit", in: *Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit* 33 (1939), 65–76. Danke an Susannah Heschel für den Hinweis auf diesen Text. Hier zitiert nach Buber, Martin, *Werkausgabe 11.2*, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, Teilband 2: 1938–1965*, hrsg. von Massimiliano De Villa, eingeleitet von Franceso Ferrari, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 9–21, 13: „Aus der Forderung der ‚Wertfreiheit' der Soziologie klingt eine Resignation heraus […]: […] so wollen wir denn ein Gebiet abgrenzen, in dem der Geist nicht zu wirken, sondern nur zu erkennen hat, und sichern wir ihm immerhin innerhalb dieses Gebietes die Unabhängigkeit!" Zu Buber z.B. Krell, „Fashioning a neutral zone", 203–204, sowie Schmidt, Christoph, „Die theopolitische Stunde. Martin Bubers Begriff der Theopolitik, dessen prophetische Ursprünge, dessen Aktualität und Bedeutung für die Definition zionistischer Politik", in: Ders., *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*, München: Fink 2009, 205–225.

[42] So in Kritik an ‚dezisionistischer' Geschichtsfaktizität Buber, Martin, „Geltung

bezogen bleibenden Existenz.[43] Als Moderne- und Säkularisierungsdiagnose ist damit gemeint, Geschichte gegenüber kann keine Position eines Außen (mehr) eingenommen werden. Ob das für Koselleck so zutrifft, wäre zu prüfen. Hierin liege die Gefahr politischer Ideologien, die beanspruchen, im Namen ‚der Geschichte'[44] zu entscheiden.[45] Die unheilvolle

und Grenze des politischen Prinzips“ [1947/1953], in: Ders., *Werkausgabe 11.2*, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, Teilband 2: 1938–1965*, hrsg. von Massimiliano De Villa, eingeleitet von Franceso Ferrari, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 297–306, hier 303. Zitiert nach Nirenberg, David, *„Jüdisch“ als politisches Konzept. Eine Kritik der Politischen Theologie*, Göttingen: Wallstein 2013, 49.

[43] Am Beispiel von Franz Rosenzweig Myers, David N., *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press 2003, 100, hier zum Begriff der „reinen Tatsächlichkeit“: „It signified a plane of existence that was not subject to the continuous, corrosive movement of time. And it was precisely that plane on which Rosenzweig – the theologian and not historian – now sought to locate the Jewish people.“ Myers betont die Ambivalenz der Geschichtskritik bei Rosenzweig (99): „And yet, we must proceed with care lest we cast Rosenzweig's anti-historicism in overly simplistic terms. Like many of his contemporaries, Rosenzweig could abandon neither the overarching concept nor the techniques of history altogether.“ Myers spricht von einer „ironic repulsion by and embrace of history, so characteristic of Rosenzweig's era.“ Zur Rezeption bei Löwith Hinweise in Gordon, Peter E., „Jacob Taubes, Karl Löwith, and the Interpretation of Jewish History“, in: Christian Wiese/Martina Urban (Hg.), *German-Jewish Thought Between Religion and Politics: Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Berlin: De Gruyter 2012, 349–370.

[44] Buber, „Geltung und Grenze“, 302–303, hier 303: „Wird die Geschichtszeit und die Geschichte verabsolutiert, so kann es sich leicht ereignen, daß in der geschehenden Geschichte der zeitbefangene Denker dem aktuellen staatlichen Machtgetriebe den Charakter des Absoluten und in diesem Sinn Zukunftsbestimmenden zuspricht. Danach mag für ein Weilchen der Gnom Erfolg krampfhaft grinsend den Gottessitz der Vollmacht einnehmen.“ Bubers Kritik „war der These gewidmet, dass in Schmitts Konzept des Politischen eine hegelianische Tendenz mitwirkte, der Geschichte eine ontologische Autonomie zu verleihen (eine Tendenz, die Buber zufolge ihren stärksten Ausdruck bei Heidegger fand), und indem es die Geschichte und ihre politischen Erscheinungsformen zu etwas machte, was sich wesensmäßig selbst bestätigt, die Schrecken in der Mitte des Jahrhunderts hervorbrachte.“ Nirenberg, *„Jüdisch“ als politisches Konzept*, 49. Zu prüfen wäre, ob sich Buber und Löwith in ihrer Kritik an Heidegger und Schmitt treffen. Zu Löwith nochmals Barash, „The Sense of History“; Bormuth, „Ereignis und Geschichte“ (mit wichtigen Hinweisen zur Rezeption zeitgenössischer protestantischer Theologie bei Löwith); Mehring, „Negativer Kantianismus“, 352–353 (im Kontext der Frage nach möglichen Einflüssen Löwiths auf Koselleck). Zu Buber Schmidt, „Die theopolitische Stunde“, sowie, darauf aufbauend, Brody, Samuel Hayim, *Martin Buber's Theopolitics*, Bloomington: Indiana University Press 2018, zum Beispiel 64.67.71.

[45] Als Diagnose einer Ununterscheidbarkeit der Geschichte außerhalb ihrer selbst Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 222: „Denn wie sollte man sich die Ge-

Gleichsetzung von Geschichte und ‚säkularisierter' Eschatologie, in welcher eine Verabsolutierung der Geschichte (Buber) wurzelt, wurde aus säkularer *und* religiöser Sicht kritisiert.[46] Gegen Löwith wurde auch aus theologischer Sicht argumentiert. Löwith habe für seine Kritik der Geschichtsphilosophie Unterscheidungen von der Theologie selbst aufgegriffen. „Die frühchristliche Theologie kannte keinen Dualismus von Heilsgeschichte und Weltgeschichte."[47] Hier zeigt sich erneut, dass der Befund

schichte als einen kontinuierlichen Prozeß in Form eines geradlinigen Fortschreitens vorstellen können, ohne durch die Unterbrechung durch einen *terminus a quo* und *ad quem*, d.h. ohne Anfang und Ende?" Kursiv im Original. (Ähnlich Latour, *Kampf um Gaia*, 479: „[D]as Wertvollste dauert nur durch das, was nicht dauert.") Zyklisches Geschichtsdenken und Heilsgeschichte hätten eine solche Unterscheidung noch zugelassen. Letztere sei in der Moderne jedoch neutralisiert, allenfalls noch in säkularisierter Form auffindbar. Bei Koselleck klingt ebenfalls an, dass Geschichte in der Neuzeit immer schon unter den Vorzeichen ihrer selbst beobachtet werde: „Wohl wurde entdeckt, was wir heute Geschichte nennen, aber niemals wurde Geschichte aus Geschichte heraus erklärt. Die naturale Rückbindung geschichtlicher Abläufe in die Erfahrungswelt der griechischen Kosmologie und der theologische *ordo temporum* der jüdisch-christlichen Heilslehre, beide enthielten geschichtliche Erkenntnisse, die nur gewonnen werden konnten, weil man von einer Totalität der Geschichte absah." Koselleck, „Geschichte, Geschichten", 221. Kursiv im Original. Zur Aktualisierung in der heutigen Klimadebatte siehe Kapitel 4 unten.

[46] Hier mit Blick auf Löwiths Gegenüberstellung von modernem Fortschritt und genuiner Eschatologie. Begriffsgeschichtlich Hölscher, Lucian, *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart: Klett-Cotta 1989, 61–73.

[47] Pannenberg, Wolfhart, „Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt", in: Emil Angehrn u.a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, 237–251, hier 243: „Er [Löwith] konnte nur mit Vorbehalten davon sprechen, daß in Jesus Christus der Gottessohn in diese unsere Welt eingegangen ist. Letzten Endes blieb ihm das Heilsgeschehen durch eine Diastase von der profanen Geschichte getrennt, in klarem Gegensatz zum christlichen Inkarnationsglauben. ‚Kein Historiker kann als solcher in dem historischen Jesus den Gottessohn und den zweiten Adam erkennen und in der Geschichte seiner Kirche den Kern aller wahren … Geschichte entdecken.' Dieser Satz Löwiths mag aus der Perspektive des Unglaubens korrekt sein. Er ist aber keine angemessene Beschreibung des christlichen Bewußtseins selbst. […] Die frühchristliche Theologie kannte keinen Dualismus von Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Sie kannte nur den Gegensatz zwischen der göttlichen Offenbarung, die in diese unsere Welt eingegangen ist und menschliche Gestalt unter uns angenommen hat, und der Finsternis des Unglaubens. Die problematische These eines ‚Dualismus' von Weltgeschichte und Heilsgeschichte ist allerdings von Löwith nicht erfunden worden. *Er hat sie von den Theologen übernommen, die sie als ein Instrument christlicher Apologetik entwickelt haben*. Sie meinten, den Kern der christlichen Glaubensaussagen auf diese Weise gegen die Zudringlichkeiten historischer Kritik schützen zu können. Löwith konnte diese These also guten Glaubens als einen Ausdruck christlichen Selbstverständnisses betrachten. Er hat nur andere Konsequenzen

theologischer Anleihen in der Säkularisierungsbeobachtung ohne Rückgang auf die Frage, mit welchen Unterscheidungen jeweils beobachtet wird, nur schwer zu fassen ist. In der aktuellen Debatte über das revolutionäre Potential politischer Philosophien wird die Warnung vor einem unheilvollen Zusammenfallen der Geschichte ‚mit sich selbst' mittels der ideologiekritischen Forderung vorgetragen, „Gott selbst stets nocheinmal von den menschlichen Auslegungen seiner Wirklichkeit zu unterscheiden", da „säkulare[s] Denken seine revolutionären Befreiungs- und Erlösungsphantasien, konkret den Anbruch des radikal Neuen und ganz Anderen, nicht mehr aus sich selbst heraus ent-ideologisieren" könne, „sondern dazu tendiert, diese politisch zu verabsolutieren."[48] Auch hier scheint die von Löwith kritisierte Gleichsetzung der „Zeit Gottes" mit jener der „Menschheit" durch,[49] auf welche im Säkularisierungsdiskurs eine ganze Reihe von Ge-

---

aus ihr gezogen als die Theologen, vor allem die Konsequenz, daß das Heilsgeschehen dann offenbar nicht wirklich in die profane Realität dieser Welt eingegangen sei." Eigene Hervorhebung. Zitiert nach Wenz, „Karl Löwith", 401. Eingehender zu diskutieren wäre, ob diese Bezüge auch in Kosellecks Adaption der Säkularisierungsthese mitschwingen. Zur Beziehung beider gehört auch das Gutachten, welches Löwith für Kosellecks Dissertation anfertigt. Siehe Mehring, „Negativer Kantianismus", 350. Zum Gutachten Hettling/Schieder, „Theorie des historisch Möglichen", 29, Anm. 76: „Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der Philosoph die mangelnde historische Schulung kritisierte, und Koselleck eine soziologische Arbeit attestiert wurde." Als theologische Genealogie Roitman, *Anti-Crisis*, 20: „Koselleck affirms a secularization narrative and a Christian concept of supersession". Siehe auch Joas, Hans, „Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Koselleck", in: Joas, Hans/Vogt, Peter (Hg.), *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: Suhrkamp 2011, 319–338. Joas (337–338, hier 338) identifiziert in theologischen Entgegnungen auf Koselleck und Löwith alternative Relationierungen von „‚Heilsgeschehen' und ‚Weltgeschichte'": „[N]icht nämlich einfach im Sinne der Ablösung der einen durch die andere, sondern im Sinne ihrer neuen Integration." Genannt werden neben Pannenberg Trutz Rendtorff und Karl Rahner.

[48] So im Rückgriff auf Karl Barth Klein, Rebekka, „Revolution im Zeitalter der Immanenz. Die Macht des Vollzugs der Freiheit als Problem der Politischen Theologie", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 63/2 (2019), 144–163, hier 163.

[49] Laut Hölscher ein zentrales Moment in der „eschatologische[n] Revolution in der protestantischen Theologie". Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, 61. Zu Barth 71–72. Hölscher (96, hier zu Overbeck) nennt eine Schärfung des „Gegensatz[es] zwischen der eschatologischen Naherwartung der Urchristen und dem modernen säkularen Zeitbewußtsein." Auch Pannenberg folgt der Kritik idealistischer Konzeptionen vom Reich Gottes: „Christliche Geschichtstheologie hat nicht das Konzept einer stetigen Annäherung der Menschheit an das Reich Gottes entwickelt, wenn auch einzelne protestantische Theologen wie Albrecht Ritschl in Anlehnung an Kants Religionsphilosophie einer solchen Auffassung nahegekommen sind. Das Neue Testament hat darüber ganz anderes gesagt. Es hat für die Zukunft dieser Welt mit dem Auftreten des Antichristen

genbegriffen gerichtet ist, die Entlastung von einer ‚Geschichte' versprechen, die ganz und gar aus sich selbst heraus abgeleitet werden könne: das „Übergeschichtliche", „Zeitlose" oder ‚Ewige' (Buber);[50] „höhere Zeiten" als Unterbrechungen „säkulare[r] Zeit" (Taylor);[51] oder eine Geschichtstheologie, die das Differenzbewusstsein von Religion zur „säkularen Welt"

---

und seiner Herrschaft gerechnet und danach das Gericht Gottes über diese Welt erwartet. Erst durch das Gericht Gottes und durch die von Gott ausgehende Verwandlung dieser Welt hindurch erwartet der christliche Glaube die Vollendung des Reiches Gottes in der Welt. Insoweit hat Löwith den prinzipiellen Gegensatz zwischen Christentum und Fortschrittsglaube klar und zutreffend charakterisiert." Pannenberg, „Das Nahen des Lichts", 240–241. Koselleck betont (mit Blick auf Overbeck und Barth), dass theologische Unterscheidungen der ‚Geschichte' von Gott oder des Christentums von der ‚Geschichte' her auf Herausforderungen durch den neuen Kollektivsingular antworten. Koselleck u.a., Art. „Geschichte", 686.

[50] Buber, „Geltung und Grenze", 303: „Wie für Hegel die Weltgeschichte der absolute Prozeß ist, in dem der Geist zum Selbstbewußtsein gelangt, so sieht Heidegger im geschichtlichen Dasein die Auferhellung des Seins selber geschehen; weder dort noch hier ist Raum für ein Übergeschichtliches, das die Geschichte betrachtet und über sie richtet. […] hier wie dort ist demgemäß die Besinnung auf den kühnsten Begriff des Menschengeschlechtes nicht zugelassen, den Begriff der Ewigkeit, die dem gesamten Geschichtsablauf und damit jeder Geschichtszeit richterlich überlegen ist. Hier wie dort ist die Zeit nicht vom Zeitlosen umgriffen, und die Zeiten erschauern nicht vor einem, der nicht in der Zeit haust, der in ihr nur erscheint. Hier wie dort ist das Wissen des Menschen geschwunden, daß die Zeit gar nicht als ein Letztseiendes, in sich Selbstständiges und sich Zulängliches gedacht werden kann und daß jedem Versuch, sie als solches – gleichviel ob als endlich oder als unendlich – zu durchdenken, die Absurdität auflauert." Siehe auch Dunkhase, *Absurde Geschichte*.

[51] Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter* [2007], Berlin: Suhrkamp 2020, 100–112.357–360.100: „Die Zeit des Karnevals zum Beispiel ist kairotisch, das heißt, die Linie der Zeit wird von kairotischen Knoten unterbrochen, also von Augenblicken, deren Wesen und Ort nach einer Umkehr verlangt, auf die andere Momente folgen, die eine Umwidmung fordern, und wieder andere, die der Parusie nahekommen: Fastnachtsdienstag, die Fastenzeit, Ostern. Auch in den Geschichten, die wir in unserer Zeit über uns selbst erzählen, kommen kairotische Knoten vor. Revolutionen werden von ihren Erben und ihren Anhängern als in diesem Sinn kairotische Momente aufgefasst. In der nationalistischen Geschichtsschreibung wimmelt es von solchen Momenten. Doch was sich verändert hat, ist der Mittelpunkt, um den sich diese Augenblicke versammeln. In der vorneuzeitlichen Ära bildeten höhere Zeiten […] den ordnenden Raum für die normale Zeit." 108: „[I]m Gegensatz zu unseren Vorfahren […] tendieren [wir] dazu, unser Leben ausschließlich im Rahmen des horizontalen Stroms der säkularen Zeit zu sehen. Erneut möchte ich damit nicht sagen, daß die Menschen beispielsweise nicht an die Ewigkeit Gottes glauben. Nein, es gibt viele, die daran glauben. Aber für Menschen von heute ist die Verflechtung der säkularen mit der höheren Zeit nicht mehr eine Sache der normalen, ‚naiven' Erfahrung." Mit Luhmann stellt sich hier die Frage, wie Religion im Wissen um ihre Beobachtbarkeit beobachtet.

pflegt (Pannenberg).[52] Mircea Eliades Geschichtskritik ließe sich in diese Reihe problemlos eintragen.

Dass ‚Geschichte' bisweilen mit sich selbst zusammenzufallen scheint, wurde inzwischen auch auf der Begriffsebene thematisiert.[53] Für Achim Landwehr signalisieren die Begriffsgeschichten Kosellecks ein „tautologisches Vorgehen", das „Geschichte mit sich selbst erklärt" und als „Geschichtsgeschichte" ein geschichtsphilosophisches Erbe fortführt.[54] Albrecht Koschorke zufolge „[*kupieren*] systemisch geschlossene Theorien die genealogische Dimension, von der sie in ihrem Entstehen abhängig sind", sodass „sich ihre rekursive Schließung über einem fundamentalen Vergessen zuträgt." Auch die Systemtheorie habe „trotz aller Rhetorik der Differenz den holistischen Gestus der idealistischen Denkgebäude beerbt".[55] Aus Sicht der bei Koschorke adressierten soziologischen Beschreibung formuliert: Dass ein Beobachten von Beobachtungen nicht unterscheidungsfrei, sondern mit einer *für dieses Beobachten im Vollzug selbst nicht beobachtbaren* Erstunterscheidung,[56] im Sinne einer Paradoxieentfaltung sich

---

[52] Pannenberg, „Das Nahen des Lichts", 248 (Zitat im Fließtext 250): „Aber kann denn das Unsichtbare in dieser Welt nicht wirklich werden? Ist es das für den Christen nicht im Ereignis der Inkarnation und überall in der Geschichte des Handelns Gottes und seiner Vorsehung geworden? Die christliche Theologie sollte sich hier dem Urteil Löwiths nicht anschließen."

[53] Zu prüfen wäre, wie sich die folgenden Einwände zur bereits angeführten Überlegung Kosellecks verhalten, das Wissen um die perspektivische Vermitteltheit *jeder* Geschichte sei für das neue Geschichtsverständnis konstitutiv.

[54] Landwehr, *Anwesende Abwesenheit*, 22. Ähnlich Simon, *History in Times of Unprecedented Change*, 56: „Koselleck's analytical framework is based on the very same temporal configuration as its subject of analysis, the concept of history as a collective singular."

[55] Koschorke, Albrecht, *Hegel und wir. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013*, Berlin: Suhrkamp 2015, 120: „Das heißt nichts anderes, als dass am ‚Außenrand' der einmal errichteten und sich in fugenlosen Anschlussoperationen abdichtenden systeminternen Notwendigkeiten andere, systemfremde Instituierungsregeln und kulturelle Ökonomien wirksam sind. Auch diese im Diskurs abgeschattete Seite, nicht nur der Triumph einer sich selbst setzenden Autonomie, ist in das semantische Volumen moderner Gründungsfiguren miteinzubeziehen." Kursiv im Original.

[56] Siehe z.B. Luhmann, *Beobachtungen*, 44–45: „Alle Beobachtung bleibt unterscheidungsabhängig, wobei die Unterscheidung im Gebrauch nicht beobachtet werden kann. […] Und da Unterscheidungen in großer Zahl zur Verfügung stehen und man Dasselbe auf sehr verschiedene Weise unterscheiden kann, gibt es keine beobachterunabhängig vorgegebene Realität. […] Es bleibt deshalb, will man feststellen, was der Fall ist, nur die Möglichkeit, sich an den operativen Vollzug von Beobachtungen zu halten, das heißt: Beobachter zu beobachten im Hinblick darauf, welche Unterscheidungen sie benutzen und welche Seite ihrer Unterscheidungen sie markieren, um dort (und nicht auf der anderen Seite) weitere Operationen anzusetzen. Das, was als Realität konstru-

selbst enthaltender[57] und rekursiver[58] Unterscheidungen erfolgt, *die Beobachtetes zuallererst konstituieren*,[59] um „unendliche auf endliche Informationslasten" zu „reduzieren", findet sich bei Luhmann auch als ‚historische' Selbstbeschreibung charakterisiert: „Die Analyse reklamiert […] für sich selbst die Merkmale ihres Gegenstandes: Modernität."[60]

Wenn die Selbstbezogenheit historiographischer und soziologischer Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs mit einer Abblendung von Bezügen von Erstunterscheidungen einhergeht,[61] stellt sich die Frage, inwieweit die These der Loslösung einer „genuin-historische[n]" Zeitauffassung von religiösen Vorgaben, mit der „jenseits mythischer, theologischer oder naturaler chronologischer Ursprünge" beobachtet wird,[62] genealogisch anhand eines Verständnisses von Eschatologie und einer Historismuskritik erschlossen werden kann, welche die Annahme schwierig erscheinen lassen, *säkulares Zeit- und Fortschrittsbewusstsein und die ‚Botschaft' vom Reich Gottes* seien miteinander in Einklang zu bringen.[63] Zu Luhmann stellt sich die Frage, inwieweit die bei ihm hervorgehobenen neuzeitlichen

---

iert wird, ist letztlich also nur durch die Beobachtbarkeit von Beobachtungen garantiert. Dies ist eine starke Garantie, denn auch Beobachtungen sind nur Beobachtungen, wenn sie als Operationen vollzogen werden; und sie sind es nicht, wenn sie nicht vollzogen werden. Die spezifische Modernität dieser Beobachtung zweiter Ordnung liegt nur darin, daß sie nicht mehr auf eine gemeinsame Welt angewiesen, nicht mehr ontologisch prädisponiert ist, sondern auch, wenn nicht primär, die Frage verfolgt, was ein Beobachter mit seinen Unterscheidungen sehen kann und was er nicht sehen kann."

[57] Siehe z. B. a. a. O., 11–12, hier 11: „Ich beginne die hier auszubreitende Analyse der Modernität der modernen Gesellschaft mit der Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik. Meine Präferenz für diesen Anfang […] hat mit einer verwirrenden Eigenschaft dieser Unterscheidung zu tun, nämlich damit, daß sie sich selber enthält. Sie ist selbst eine semantische Unterscheidung."

[58] Siehe z. B. a. a. O., 74–75.

[59] Siehe z. B. a. a. O., 44–45.

[60] A.a.O., 12.

[61] Koschorke verweist anhand von Hegels Geschichtsphilosophie u. a. auf das Problem einer „‚eurozentrische[n] Schließung'": Koschorke, *Hegel und wir*, 123. Zu Konsequenzen u. a. 207–208. Siehe auch Simon, Zoltán Boldizsár/Tamm, Marek, „Historical Futures", in: *History & Theory* 60/1 (2021), 3–22, hier 11: „Yet we think that Koselleck's work is instructive only inasmuch as it concerns temporal experiences and historical futures that we have inherited from Western modernity in one form or another. […] Koselleck's categories are no longer instructive for newly emerging futures, which, we believe, entail a disconnection between past experiences and imaginaries of unfathomable futures." Zu Luhmann ähnlich 11–12. Zum Eurozentrismus säkularer Zeit nochmals Sheehan/Trüper/Wimmer, „Beyond Secularized Eschatology", 4.

[62] Siehe nochmals Koselleck, *Zeitschichten*, 322.

[63] Die Hinweise in Anm. 46, 47 und 49 oben legen eine solche Genealogie nahe.

Grenzen eines genuin religiösen Zeitverständnisses[64] im Licht einer Genealogie des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte lesbar sind, für die eine *historisch-zeitlich* vermittelte Gegenwart der Heilsgeschichte *religiös fraglich* erscheint.[65]

Umgekehrt laden die Bedenken von Landwehr und Koschorke dazu ein, die Selbstbezogenheit moderner ‚Geschichte' und die ‚Modernität' einer auf Beobachtung von Beobachter:innen eingestellten ‚Kultur'[66] nochmals als Diskurs zu reflektieren, der „Kontingenz"[67] signalisiert. Hierher gehört zunächst die angesprochene, von Koselleck für den Kollektivsingular Geschichte herausgestrichene ‚Doppeldeutigkeit', die auffordert, zwischen Geschichte als Beobachtung und Beobachtetem zu unterscheiden. Dass

---

[64] Siehe Kapitel 1 oben.

[65] Siehe nochmals Luhmann, *Funktion der Religion*, 164–165.

[66] Siehe auch den Hollander, „Historicism, Hermeneutics", 49–50.

[67] Zu und mit Luhmann Roitman, *Anti-Crisis*, 9–10: „In the words of William Rasch, inspired by Luhmann, 'In a world where descriptions proliferate and faith in the authority of reason has gone the way of faith in the authority of God, contingency becomes the transcendental placeholder.' […] Though not concerned with the term 'crisis,' Rasch presents my point of departure clearly: 'If…moral codes (commandments), Holy Scripture, papal and royal edicts, and the voice of prophets and visionaries no longer deliver direct evidence of the transcendent realm, but rather become historicized and seen as socially constructed artifacts, the task of reclaiming authority must be negotiated within the domain of an immanence that has been loosed from its transcendent anchorage. The world is as it is, but it could be otherwise. *How that 'otherwise' is to be thought* becomes the 'quasi-transcendental' task of an immanence trying to think itself.' The concept of crisis is crucial to the 'how' of thinking otherwise. And as a term that serves the practice of unveiling supposed underlying contradictions, or latencies, it is a distinction that transcends oppositions and dichotomies. […] [C]risis is a logical observation that generates meaning in a self-referential system, or a non-locus from which to signify contingency and paradox." Kursiv im Original. Roitman bezieht sich auf Rasch, William, *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*, Stanford: Stanford University Press 2000, 22–23: „If, in other words, contingency is said to register a series of losses in which divine, natural, transcendental, and historical/cultural authority give way to a plurality of immanent and necessarily competing perspectives with no ultimate court of appeals, then the dilemma of modernity dictates that no matter what instrument we call upon, […] the observing 'eye' must remain blind to itself. No epistemologically privileged center or margin, no transcendent ground or transcendental watchtower, no transparent metalanguage, metanarrative or metasystem can possibly encompass or compose the unity of the relentlessly self-replicating and expanding internal differentiation of the space of modernity. Modernity, therefore, remains ultimately inaccessible to itself, or rather, gains access to itself by generating a series of partial and conflicting descriptions that can make no claim to absolute validity, because each description must reckon with the possibility that it, too, could be otherwise than it is."

„die Geschichte schon selber jeweils eine Wahrheit an den Tag" bringe,[68] sich also gewissermaßen selbst enthält, signalisiert einen *mehrfachen Religionsbezug*. Zunächst, auch das war bereits angeklungen, eine *Unterscheidung von Geschichte und Religion*: „Das historische Bewusstsein kann nicht der Masstab für ein angemessenes Verständnis der Religionen sein, weil deren Bedeutung gerade darin besteht, dass sie die geschichtliche Welt überschreiten und sie in ihrer Bedeutung herabsetzen. Religions*geschichte* betrifft nicht das *religiöse* Wesen der Religion."[69] Dass „Geschichte" immer schon geschichtlich reflektiert sei, komme einer „Überschätzung" ‚historischer' Beschreibungen gleich, „aus der es keinen historischen, sondern nur einen philosophischen oder theologischen Ausweg" gebe, welcher Geschichte (wieder) außerhalb ihrer selbst verfügbar macht.[70] Mit Luhmann wäre zu fragen, ob Geschichte hier jenseits der Grenzen von Geschichte beobachtet wird, als *historisch Unbeobachtbares*, was nochmals zur Frage nach Unterscheidungen und ‚geistesgeschichtlichen Systematisierungen' (Rüpke) führt, mit denen *die Religion der Geschichte* beobachtet. In dem Maße, wie sich das „moderne historische Bewusstsein von seiner Begrenzung durch die klassische Kosmologie und die christliche Theologie" emanzipiert habe, hätte eine noch nicht zur ‚Geschichte' verabsolutierte Geschichte an Bedeutung verloren, im ‚modernen' Gegensatz von ‚Religion' und ‚Geschichte' gipfelnd.[71]

---

[68] So nochmals Löwith, „Christentum und Geschichte", 148.

[69] Ebd. Kursiv im Original. Wird Löwiths „kann nicht" durch ein „muß" ersetzt, findet man sich bei Lincoln, „Theses on Method" wieder (8): „Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is the desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal. History, in the sharpest possible contrast, is that discourse which speaks of things temporal and terrestrial in a human and fallible voice, while staking its claim to authority on rigorous critical practice." Siehe auch Löwith, „Christentum und Geschichte", 153–155, wo eine ganze Reihe von Beispielen für den Satz gegeben wird, „[d]ass der christliche Glaube mit einem Glauben an die Welt der Geschichte unvereinbar" sei (153). Theologisch Pannenberg, „Theologie der Religionsgeschichte", 290: „[D]ie Religionsgeschichte [ist] nicht zureichend verstanden […], wo sie nur als Geschichte der Vorstellungen und des Verhaltens bestimmter Menschen und Gruppen gilt, die ihrerseits durch rein profane Kategorien beschrieben werden. Sachgemäßer ist die Religionsgeschichte als Geschichte des Erscheinens des in der Struktur des menschlichen Daseins vorausgesetzten göttlichen Geheimnisses zu verstehen, dessen Wirklichkeit und Eigenart aber im Prozeß dieser Geschichte selbst auf dem Spiel stehen." Zu Lincoln ist zu fragen, ob seine These außenvorlässt, dass die Unterscheidung von Religion und Geschichte auch als religiöse Unterscheidung gelesen werden kann. Grundlegend Otto/Rau/Rüpke (Hg.), *History and Religion*.

[70] Löwith, „Christentum und Geschichte", 148.

[71] A.a.O., 150.

Dass „‚Geschichte'" dennoch eine ihre ‚historischen' Grenzen durchschlagende Deutungskraft zugeschrieben wird, signalisiert für Koselleck, darin Löwith nicht unähnlich, eine „säkulare Bewußtseinsreligion."[72] Hier scheint ein weiterer Religionsbezug ‚moderner Geschichte' auf, der sich der Semantik ‚säkularisierter Eschatologie' jedoch entzieht.[73] „Diese Geschichte", so Koselleck, „produzierte einen Begründungsüberschuß für

---

[72] Koselleck u. a., Art. „Geschichte", 672–673: „die der Geschichte als Offenbarung des Geistes weiterhin die Strukturen einer Theodizee zumutete; *denn die Geschichte ist Evangelium*, wie Novalis schrieb, *alles Göttliche hat eine Geschichte. Laß jene messen und wägen*, versicherte Droysen, *unseres Geschäftes ist die Theodizee.*" Kursiv im Original. 711: „Nachdem erst einmal ‚die Geschichte' zum Kollektivsingular geronnen war, wurde es möglich, sie auch als Subjekt ihrer selbst anzusprechen. Damit wurde – rein sprachlich – der Ausdruck schlagwortfähig. Und tatsächlich wurde bald nach seiner Prägung der theoretisch anspruchsvolle Leitbegriff ausgemünzt zu einem naiv oder pathetisch verwendbaren Schlagwort. […] So versammelte, durch die Lager hindurch, die ‚Geschichte' ehedem göttliche Epitheta auf sich. Sie wurde allmächtig, allgerecht, allweise, schließlich wurde man vor ihr verantwortlich. Quasi ein Säkularisat, wurden der Geschichte religiöse Bedeutungen zugemutet, die aus dem Begriff selber kaum ableitbar waren." Löwith sieht im modernen Geschichtsdenken eine Verweltlichung der eschatologischen Erwartung vom Reich Gottes: „Desgleichen, obschon aus ganz anderen Motiven, war auch das Judentum und das ursprüngliche Christentum, deren Schöpfungsglaube die heidnischen Kosmogonien durchbrach, nicht um die Geschichte der Welt besorgt, sondern um das Kommen des Reiches Gottes. Dieser ursprüngliche Glaube hat sich von Augustin bis zu Hegel und von Joachim von Floris bis zu Schelling geschichtsphilosophisch verweltlicht. Die auffälligste und wirksamste Gestalt seiner Säkularisierung ist der moderne Fortschrittsglaube, der aber seinerseits dem christlichen Glauben an eine fortschreitende Erfüllung des Alten Testaments in einem Neuen entspringt." Löwith, „Christentum und Geschichte", 152–153. Siehe auch Landwehr, *Anwesende Abwesenheit*, 11–13. Die Verschmelzung von „Geschichtsmetaphysik und Erkenntnislogik im Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts" hat als „Geschichtsreligion" beschrieben Hardtwig, Wolfgang, „Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität: Der Historismus in neuer Sicht", in: *Historische Zeitschrift* 252/1 (1991), 1–32 hier 1. Enden lässt er sie mit Max Webers Wissenschaftslehre (15–16, hier 16). Zu prüfen wäre, wie sich dazu verhält Fasolt, Constantin, „History and Religion in the Modern Age", in: *History & Theory* 45/4 (2006), 10–26.

[73] Würdigend-kritisch zu Hardtwig und als methodische Anregung für das Folgende Sheehan/Trüper/Wimmer, „Beyond Secularized Eschatology", hier 8–9: „If we were to offer some prescriptions for thinking ‚history's religion' beyond the framework of secularity and secularization, then, we might suggest the following: be alert to spontaneous philosophy and religious notions that underwrite concrete practices of historical research and writing; be sensitive to different theological archives, their formation, their structure, and the ways they can be refigured, translated, and transformed by the historical imagination; refuse to take for granted either the mythical 'before' or the disenchanted 'after' in narratives of secularization; pay attention to the ways that institutional frameworks (universities, disciplines, genres of writing) encode particular stories about religion and theology."

alle gemachte und noch zu machende Erfahrung“, sodass „jedes Handeln in der Geschichte seitdem als ein Handeln für die Geschichte begriffen werden konnte, für eine Geschichte, die allem Tun ein Ziel und allem Leiden einen Sinn verlieh.“[74] Unter den Vorzeichen einer ‚Kultur‘, die ‚von jeder Art notwendigem Sinn befreit‘ (Luhmann), scheinen Begründungsinstanzen gefragt, die Geschichte immer wieder mit der Geschichte selbst in Einklang bringen müssen, da diese stets anders sein könnte, als sie erscheint, eine symbolische Vermittlungsarbeit, die zu leisten verschiedentlich für Religion beschrieben wurde.[75] Religion arbeitet daran, „die Vorstellungen, wie die Welt ist, und die Vorstellungen, wie sie sein soll (inklusive Handlungen zu deren Realisierung), […] gegenseitig“ zu „legitimieren“, um ein

---

[74] Koselleck u. a., Art. „Geschichte“, 673: „Die Nation als Träger des Weltgeistes; die Politik als Vollzug von Ideen oder Tendenzen, Kräften oder Mächten; der allem Geschehen innewohnende Zweck der Rechtsvollstreckung; Hegels ‚List der Vernunft‘; die Verwirklichung menschlicher Freiheit oder Gleichheit oder Humanität im Ablauf der Ereignisse – alle die Topoi der sozialen und politischen Sprache suchten ‚die Geschichte überhaupt‘ inhaltlich auf ihren Begriff zu heben.“ Löwith, „Christentum und Geschichte“, 148: „Das moderne historische Bewußtsein, welches nicht nur ein neutrales Bewusstsein von der Geschichte ist, sondern unsere Ansicht von ihr und demgemäß auch unser geschichtliches Handeln bestimmt, möchte an die Geschichte als solche glauben.“

[75] Siehe etwa Bourdieu, Pierre, „Genese und Struktur des religiösen Feldes“ [1971], in: Ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000, 39–110, hier 49: „Genauer gesagt trägt die Religion zur (verschleierten) Durchsetzung der Prinzipien der Strukturierung der Wahrnehmung und des Denkens der Welt, insbesondere der Sozialwelt in dem Maße bei, als sie ein System von Vorstellungen und Praktiken aufdrängt, dessen objektiv auf einem Prinzip der politischen Teilung beruhende Struktur als natürlich-übernatürliche Struktur des Kosmos daherkommt.“ Bei Bourdieu geht es um die Vermittlung der „Entsprechung zwischen den sozialen Strukturen […] und den mentalen Strukturen […], die sich mittels der Struktur der symbolischen Systeme, Sprache, Religion, Kunst, etc. einstellt.“ Siehe auch Bourdieu, Pierre, „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber“ [1971], in: Ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000, 11–37, hier 20: „Wenn es so etwas wie gesellschaftliche Funktionen der Religion gibt und Religion infolgedessen der soziologischen Analyse zugänglich ist, so erwarten die Laien von ihr nicht allein Rechtfertigungen für ihr Dasein, die sie der existentiellen Angst vor dem Ausgeliefertsein an den Zufall und vor Verlassenheit oder gar dem biologischen Elend, der Krankheit, dem Leiden und dem Tod entreißen könnten, sondern auch gesellschaftliche Rechtfertigungen dafür, eine bestimmte Position innerhalb der Sozialstruktur einzunehmen. Diese Definition der Funktion der Religion ist nur die allgemeinste Form derjenigen, mit der Max Weber implizit in seinen Untersuchungen der Weltreligionen operiert: Die symbolische Überführung des Seins in ein Sein-Sollen, welche die christliche Religion Nietzsche zufolge vollzieht, bildet den Kern aller sozialer Theodizeen“. Zum Stichwort „Soziodizee“ auch Nassehi, *Unbehagen*, 30–60.

„Weltbild als wirklich und im umfassenden Sinne wahr erscheinen zu lassen."[76] Als Weltbild adressiert ‚neuzeitliche Geschichte' (Koselleck) die Historie mittels einer Reihe von Gegenbegriffen – u. a. Religion – als ein in ihrer „Gesamtheit" unverfügbares „Ganze[s]",[77] ein „Modell von" Geschichte, wenn man so will; als „Modell für" Geschichte einen Handlungsbegriff, der ein Wissen um diese Kontingenz ‚der Geschichte' voraussetzt und zugleich Entlastungen von dieser signalisiert, indem wirkliche und mögliche Geschichte wechselseitig aufeinander bezogen werden.[78]

Wohnt ‚der Geschichte' als Weltbild folglich eine sakralisierende[79] Tendenz inne, diese mit einer „Aura" des „‚wirklich Wirklichen'"[80] zu versehen? Nach Clifford Geertz unterscheidet dieser Anspruch Religion als Deutungsperspektive von jenen anderer gesellschaftlicher Mächte, auch im

---

[76] Neunhäuserer, Judith, *Die Gaia-Hypothese im Fokus der Europäischen Religionsgeschichte: Zum ‚vertikalen Transfer' eines Weltbildes von Wissenschaft in den Bereich der Religion*, LMU München: Masterarbeit am Interfakultären Studiengang Religionswissenschaft 2021 (unveröffentlicht), 18–19, hier anhand von Geertz, Clifford, „Religion als kulturelles System", in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, 44–95. Siehe auch Kippenberg, Hans, „Religion in der Öffentlichkeit moderner Kultur", in: Karsten Lehmann/Ansgar Jödicke (Hg.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, Würzburg: Ergon 2016, 27–49, hier 33: „Religion beruht auf einem unaufhörlichen Prozess der Transformation: von Weltbild in Praxis, von Praxis in Weltbild."

[77] Für Koselleck „bezieht der moderne Geschichtsbegriff seine Ambivalenz aus dem Zwang, ihn als Ganzheit denken zu müssen [...], ihn aber nie als abgeschlossen setzen zu können, da die Zukunft auf bekannte Weise unbekannt bleibt." Koselleck, „Geschichte, Geschichten", 222. Dazu passt der Weltbildbegriff bei Foessel, Michael, *Nach dem Ende der Welt. Kritik der apokalyptischen Vernunft* [2012], Wien: Turia und Kant 2019, 9: „Die Welt ist deshalb ein guter Kandidat für Metaphern, weil sie die Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen bezeichnet, es aber unmöglich ist, dieses Ganze zu erfahren."

[78] Hier als Versuch, in Anwendung von Neunhäuserer, *Die Gaia-Hypothese im Fokus der Europäischen Religionsgeschichte*, Koselleck mit Geertz zu lesen. Geertz, „Religion als kulturelles System", 53–54: „Die Wahrnehmung der strukturellen Übereinstimmung einer Menge von Prozessen, Tätigkeiten, Beziehungen, Größen usw. mit einer anderen Menge, der gegenüber sie als Programm auftritt, so daß das Programm als Darstellung oder Vorstellung – Symbol – des Programmierten verstanden werden kann, macht das Wesen des menschlichen Denkens aus. Die gegenseitige Übertragbarkeit von Modellen *für* etwas und Modellen *von* etwas, die durch die symbolische Formulierung möglich wird, ist das besondere Merkmal unserer Denkweise." Kursiv im Original. Der Aspekt der wechselseitigen Legitimierung wäre genauer zu erkunden.

[79] Zum Begriff Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?", 123.

[80] Geertz, „Religion als kulturelles System", 77.

Sinne eines Schutzes vor der „säkularen Erfahrung".[81] Mit Talal Asad stellt sich die Frage nach der Perspektive einer solchen Unterscheidung von Perspektiven; auch Religion sehe sich mit Grenzen der eigenen gesellschaftlichen Reichweite konfrontiert,[82] ist also sehr wohl durch andere gesellschaftliche Beschreibungen herausgefordert.[83] In Kosellecks ‚Geschichtsgeschichte' findet sich Religion, hier in erster Linie das Christentum, in den Strudel des neuen Geschichtsverständnisses eingezogen, das „Antworten" und Gegenbegriffe erzwingt;[84] auch Religion muss auf den Wandel historischer Zeithorizonte reagieren, an dessen Beschreibungen sie nicht unbeteiligt ist.

Wie aber verhalten sich Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs zueinander, die ‚Außenseiten' der ‚Geschichte' adressieren, um die *Ununterscheidbarkeit der Geschichte* ‚außerhalb ihrer selbst' als Signum einer

---

[81] Ebd.: „Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Realitäten des Alltagslebens nicht aufgrund institutionalisierter Zweifel in Frage stellt, die die feststehenden Aspekte der Welt in einen Strudel probabilistischer Hypothesen stürzen, sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassenderer und nicht-hypothetischer Natur sind. Ihr Losungswort ist Hingabe, nicht Distanz; Begegnung nicht Analyse. Von der Kunst schließlich unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich von der Frage der Faktizität nicht löst und nicht absichtlich eine Aura des Scheins und der Illusion erzeugt, sondern das Interesse am Faktischen vertieft und eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen versucht. Es ist eben diese Idee eines ‚wirklich Wirklichen', die der religiösen Perspektive zugrundeliegt und die symbolische Praxis der Religion als kulturelles System hervorbringen, vertiefen und soweit wie möglich gegen die anderslautenden Erkenntnisse der säkularen Erfahrung immun machen soll."

[82] Siehe Asad, *Genealogies of Religion*, 49: „But my point is that the optional flavor by the term *perspective* is surely misleading when it is applied equally to science and to religion in modern society: religion is indeed now optional in a way that science is not. Scientific practices, techniques, knowledges, permeate and create the very fibers of social life in way that religion no longer does. In that sense, religion today *is* a perspective (or an ‘attitude,' as Geertz sometimes calls it), but science is not." 49, Anm. 33: „My point is that science and technology *together* are basic to the structure of modern lives, individual and collective, and that religion, in any but the most vacuous sense, is not." Kursiv im Original.

[83] A.a.O., 52: „[T]here is no suggestion anywhere that the religious world (or perspective) is ever affected by experience in the common-sense world. This last point is consistent with the phenomenological approach in which religious symbols are sui generis, marking out an independent religious domain."

[84] Nochmals Koselleck u.a., Art. „Geschichte", 686: „Entweder wird das Christentum als mit der Geschichte schlechterdings unvereinbar erklärt. […] Oder die Geschichte muß insgesamt auf Gott bezogen bleiben, so daß der Unterschied zwischen einer christlichen und einer nicht christlichen Geschichte entfällt." Siehe auch Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, 61.

Modernität der Moderne zu reflektieren, die mit ganz verschiedenen Wertvorzeichen versehen ist? Dass Geschichte immer schon historisch reflektiert sei, signalisiert – gegen ‚verweltlichte Religion' gerichtet – einen Schutz vor ‚säkularer' Politisierung eines immanent gewordenen historischen Moments, in und durch welchen ‚geschichtlich' gehandelt wird. Umgekehrt wird eine Begrenzung ‚der Geschichte' auch anhand mitunter religiös semantisierter Unterscheidungen in den Blick gebracht, die Gegenbegriffe zu dieser (Transzendenz, Natur, Kosmos) identifizieren.

Das Unterscheidungsproblem ‚Geschichte' stellt sich für die Religionswissenschaft auch auf der Begriffsebene, was zur Frage zurückführt, wie sich Unterscheidungen in der älteren Säkularisierungsdebatte und in der aktuellen Diskussion über den Säkularismus und die Kategorie des Säkularen zueinander verhalten.[85] Handelt es sich um ein und dieselbe Bezugsgröße ‚Geschichte', wenn theologisch für oder gegen eine Differenz von Geschichte und Eschatologie und philosophisch oder religionswissenschaftlich für oder gegen eine Herleitung neuzeitlichen Fortschritts aus theologischen Unterscheidungen argumentiert wird, die als säkulare nicht mehr als solche erkennbar sind? Oder sind hier *ganz verschiedene Sinndeutungsbereiche des ‚Historischen'* adressiert, die nicht ineinander übersetzt werden können, sodass mit einer Vielzahl semantisch entkoppelter, allenfalls über Interferenzen oder Interdependenzen in Beziehung stehender *Geschichtsverhältnisse der Religion* im Säkularisierungsdiskurs zu rechnen ist? Alternativ zur Rede von ‚Säkularisierung der Religion im modernen Zeit- und Geschichtsbewusstsein' (Löwith) stellt sich auch hier die Aufgabe, Unterscheidungen zu differenzieren und Beziehungen von Seiten solcher Unterscheidungen zu bestimmen. Für Religion lassen sich System-Umwelt-Differenzierungen von einer „‚Säkularisierungstheologie'" im engeren Sinn unterscheiden, der begriffsgeschichtlich durchaus Bedeutung zugeschrieben wird.[86] Weiter stellt sich die Frage, welche Beziehun-

---

[85] Siehe Einleitung und Kapitel 1 oben.

[86] Tyrell, „Säkularisierung", 55: „Die ‚vollendet säkularisierte Welt' ist das, worauf diese Theologie als Faktum insistiert und deren Hinnahme sie fordert, und nicht ‚oberhalb oder jenseits der Welt' soll der Christ von heute das Transzendente suchen, sondern inmitten dieses säkularisierten Diesseits." Tyrell verweist auf Friedrich Gogarten, sowie auf Bultmann, Rudolf, „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60/3 (1963), 335–348, hier 346–347: „Nur der Gottesgedanke, der *im Bedingten das Unbedingte*, im Diesseitigen das Jenseitige, im Gegenwärtigen das Transzendente finden, suchen, und finden kann, als Möglichkeit der Begegnung, ist für den modernen Menschen möglich." Kursiv im Original. Bultmanns Beschreibungen weisen entschieden genealogische Züge auf: „Wenn wir die abendländische Welt berücksichtigen, die seit Jahrhunderten eine ‚christliche Welt' war, so ist sie

gen[87] und Perspektiven (religionsgeschichtliche, dogmatische, gegenwarts-

---

heute im allgemeinen nicht antichristlich, aber achristlich, teils in dem Sinne, daß ihr das Christentum als veraltet erscheint und ihr die Fragen, auf die das Christentum Antwort geben wollte, gleichgültig geworden sind; teils aber so, daß in ihr die Fragen als solche zwar lebendig bleiben, daß aber nun der moderne Mensch sich die Antworten selbst gibt. So entstehen Ideologien, die meinen, den Sinn von Welt und Geschichte aufweisen zu können". 340. (Ähnlich Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 215–216.) Oder 338: „Zunächst muß man bedenken, daß *das Christentum selbst ein entscheidender Faktor für die Ausbildung der Säkularisierung der Welt* war, nämlich dadurch, daß es die Welt entgötterte. Der christliche Glaube hat die Welt, indem er sie entgötterte, in ihrer puren Weltlichkeit erscheinen lassen." Kursiv im Original. Siehe auch Blumenberg, „‚Säkularisation'", 248, sowie Tyrell, „Säkularisierung", 55–56, hier 55: „Deutlich kommt auch hier jene *genealogische* Begriffsvariante von Säkularisierung zum Tragen, die in den 1950er und 1960er Jahren eine in Deutschland auch anderweitig außerordentlich geschätzte ‚Kategorie des historischen Verstehens' (Blumenberg) oder auch Deutungsfigur für geschichtliche Prozesse war; dies gilt für die Philosophiegeschichte, die Kultursoziologie, die Literaturgeschichte […] wie für die Theologie. Immer wieder geht es – in modernisierender Richtung – um Säkularisierungen als Prozess, der religiöse Ideen, Verhaltensmuster, Motive oder institutionelle Bestände in solche von nachher ‚weltlicher' Qualität ‚verwandelt'. […] Die säkulare Moderne verdankt sich also dem Christentum, und dieses kontinuiert in ihr in verwandelter Gestalt." Kursiv im Original. Für die Folgezeit sieht Tyrell dann einen Bedeutungsverlust: „Die ‚genealogische' Begriffsvariante von Säkularisierung, die in der Nachkriegszeit zunächst so dominant war, spielte, soviel Kredit sie auch hatte, in den Debatten der Folgezeit keine bedeutende Rolle mehr. Auch eine theologisch vorgetragene Kritik an der Moderne und ihrer ‚Legitimität' ist seither kaum noch zu hören." 56. Ähnlich Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt: Klostermann 2017, 472. Als jüngere Quellen kämen in Frage Barth, Hans-Martin, „Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie", in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39/1 (1997), 27–41; von Sass, Hartmut, „Von Deutungsmächten wunderbar verborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie", in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.), *Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 11–37, hier 37: „Zum Schluss fragt sich, ob ‚Säkularisierung' eine theologisch überhaupt sinnvolle Kategorie bietet". Weiter wäre auch das oben angesprochene Interesse an der älteren Debatte in der aktuellen Säkularismuskritik aufzunehmen, die bei Tyrell nicht berücksichtigt ist.

[87] Als Bezugsgrößen lassen sich die „Gesamtgesellschaft", „andere Teilsysteme" und das „eigene Selbstverständnis" unterscheiden. So Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg: Herder 2003, hier 129. Zur Differenzierung von Theologie, die für Letzteres zuständig sei, 141–142. Krech unterscheidet drei Punkte zur Spezifizierung des Verhältnisses von Religion zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen: „In systemtheoretischer Hinsicht sind bei gesellschaftlichen Teilsystemen, zu denen Religion gehört, drei Beziehungen relevant, die jedes System zu berücksichtigen hat: Funktion, Reflexion und Leistung. Die Funktion beschreibt das Verhältnis der Religion zur Gesellschaft; die Reflexion bezeichnet die Selbstbeobachtung der Religion als System im

diagnostische, kulturelle) *für Religion gegenüber anderen Beobachter:innen* und welche *Verhältnisse von Wissenschaft und Religion* vorausgesetzt werden, wenn Säkularismuskritik theologische Narrative eines Bedeutungsverlustes von Prophetie oder eines Aufhörens von Wundern genealogisch als Diagnose säkularer Unterscheidungen und religiöser Ungebundenheit argumentiert. Geht es dabei um System-Umwelt-Unterscheidungen, um Codierungen oder um Bestimmungen von „Bestimmbarkeit"?[88] Das Interesse am ‚operativen Vollzug von Unterscheidungen' (Luhmann) entlastet zudem von einem modernekritischen „Jargon der Eigentlichkeit", das auf Unmittelbarkeit zielende Unterscheidungen der Geschichte bisweilen umgibt.[89]

Unterschied zu ihrer Umwelt; die Leistung bezieht sich auf das Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Subsystemen." Krech, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?", 121.

[88] Siehe nochmals Hafner, *Selbstdefinition des Christentums*, 127: „Wissenschaft hält die Rede vom Unbestimmbaren für sinnlos, sie erzeugt aber laufend Unbestimmbares, indem sie von der Unwahrscheinlichkeit des Normalen ausgeht. Letzteres hat sie mit der Religion gemein. Beide lassen die Welt kontingent erscheinen. Der Unterscheid liegt in der Konditionierung des Bestimmbaren: Die Bedingungen für bestimmbare Aussagen dürfen im Wissenschaftssystem nur wieder aus dem Bereich des Bestimmbaren stammen. […] Diese Beschränkung gilt nicht für das Religionssystem: Die Bedingung für bestimmbare Aussagen wird in den Bereich des Unbestimmbaren verlegt. […] Es wird sozusagen ein Bereich aufgeschoben, in dem es erst sinnvoll ist, etwas zu identifizieren. Die Wissenschaft schiebt diesen Bereich als nie bestimmbaren Horizont vor sich her. Wissenschaft ist sozusagen das Bewußtsein von Axiomatischem, Unerkennbarem. Religion dagegen behauptet, daß der Horizont selbst wenigstens symbolisch kommunizierbar ist. Das Transzendente hat einen Namen, eine Offenbarung, eine Geschichte in der Immanenz. Religion hält – anders als die Wissenschaft – den transzendenten Pol für prinzipiell bestimmbar, und dies nicht erst in der eschatologischen oder mystischen Schau, sondern bereits unter immanenten Bedingungen. […] Religion bestimmt das Bestimmbare und das Unbestimmbare, Wissenschaft bestimmt nur das Bestimmbare." 126, Anm. 33: „Im Gegensatz zur Religion verzichtet Wissenschaft methodisch auf eine Letztbestimmung. Sie hinterfragt jede Bestimmbarkeit auf eine weitere Bestimmbarkeit und erzeugt so laufend Unbestimmbarkeit. Ihre Kontingenzformel schließt nicht (wie ‚Gott' in der Religion), sie zwingt sich stattdessen, jede Verifikation als falsifizierbar zu setzen." Zu religiöser Codierung 136–138.173–198, hier 192–194 zu Wissenschaft und Religion. Zu religiösen System-Umweltbeziehungen 139–150. Zu Innen- und Außenverhältnissen von Religion 129.141–142.

[89] Siehe Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1964, hier 66 der Verweis auf eine Besprechung von Bultmann, *Jesus*: „‚Das hier in einer Bearbeitung vorliegende Jesusbuch ist ganz ungewöhnlicher Art. Es will keine Biographie, kein ‚Leben Jesu' im üblichen Sinn sein, sondern zu einer existentiellen Begegnung mit Jesus führen.'" Adorno bezieht sich auf Warnach, Viktor, „Rez. Jesus von Rudolf Bultmann, Mohr-Siebeck, Tübingen 1951", in: *Zeitschrift für*

Ein genealogischer Säkularisierungsbegriff wird fortan im Lichte der gesellschaftlichen *Gleichzeitigkeit einer Vielzahl von Religionsbeobachtungen* zu erkunden sein: „Wenn von der Religion aus gesehen die Gesellschaft als säkularisiert beschrieben wird, so von der Gesellschaft aus gesehen die Religion als Kultur."[90] Über „Wahrheit" reflektieren beide, Wissenschaft und Religion, aber unterschiedlich.[91] Dass Grenzen zwischen Beschreibungen heute eher offen und durchlässig erscheinen, setzt als Beschreibung häufig Annahmen über ‚Differenzierung' voraus (Krech). Auch Religion bildet distanzierte Selbstverhältnisse aus.[92] Auf ‚Geschichte' und ‚Kultur' eingestellte Beobachter:innen entwickeln ein Problembewusstsein für Beobachtbarkeit ‚von außen'.[93] Hinzu kommt eine Art Grenze von innen, die ebenfalls reflexionssteigernd wirkt: „Weil Religion, wie alle Systeme, sich selbst nie vollständig zugänglich ist, (man kann letztlich nicht Rechenschaft ablegen über den Sinn der eigenen Unternehmung, ohne schon die Semantik des Systems zu verwenden), braucht sie Theologie."[94] Und Religionswissenschaft eine Reflexion auf Unterscheidungen. In Summe stellt sich auch hier die Frage, in welchem Ausmaß die Kritik der Kategorie des Säkularen[95] Reflexionsverhältnisse in Wissenschaft und Religion außer-

Liturgiewissenschaft 6/1 (1959), 201–202, hier 201. Zu Luhmanns Modernediagnose nochmals Rasch, *Luhmann's Modernity*, 1–2.

[90] Nochmals Luhmann, „Religion als Kultur", 313. Siehe auch Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 172.

[91] Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, 292–293. Luhmann, *Funktion der Religion*, 138–139. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 220.

[92] Nochmals Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 172. Luhmann nennt durch Religion geleistete Historisierungsprozesse. Siehe auch Krech, Volkhard, „Die Historisierung heiliger Schriften", in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2009, 613–641, hier 635: „Man kann um textlich überlieferte religiöse Inhalte samt ihrer historischen Bedingtheit jetzt wissen und muss sie, falls man sich als ein religiöser Mensch versteht, zugleich – wieder ‚besseres' Wissen – glaubensförmig aneignen."

[93] Nochmals Hafner, *Selbstdefinition des Christentums*, 144: „Ein System macht sich durch die Ausdifferenzierung aber auch beobachtbar, wenn es sich als Teilsystem neben anderen weiß. Andere Systeme (in der Umwelt) haben andere Umwelten und damit auch eine vom System verschiedene Sicht auf es. Das System muß sich sagen lassen, daß es auch nur ein System in Umwelten anderer Systeme ist, daß religiöses Handeln politisch-imperialistisch, psychologisch-neurotisierend, sozial-stabilisierend etc. wirkt. Diese nichtreligiösen Differenzierungen identifizieren Religion als Umwelt für anderes."

[94] A.a.O., 129.

[95] Siehe (stellvertretend) nochmals Yelle, „‚An Age of Miracles'", 130: „If disenchantment is a theological trope, then surely it cannot be a neutral, scientific description

acht gelassen hat,[96] in welche Unterscheidungen der Säkularisierung und die Frage nach ihren Beziehungen eingelassen sind.

of some event in historical time.“ Yelles Überlegungen nehmen Bezug auf Schmitt, Carl, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1970], Berlin: Duncker & Humblot 2017, 42: „Schließlich ist sie [Max Webers Soziologie der ‚charismatischen Legitimität‘] ja nur ein Derivat säkularisierter protestantischer (von Rudolf Sohm stammender) Theologie, Deformation eines theologischen Urbilds. Denn die neu-testamentliche charismatische Legitimität des Apostels Paulus bleibt der theologische Ursprung alles dessen, was Max Weber soziologisch zu dem Thema *Charisma* gesagt hat“. Kursiv im Original. Zur Kritik an Weber bei Schmitt aufschlussreich Schmitz, Alexander, „Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand: Karl Löwith und Carl Schmitt“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1/2 (2007), 376–383.

[96] Schwierig ist auch der Einwand, Wissenschaft zeichne sich durch einen Reflexionsverzicht auf ihre „Wert“- Voraussetzungen“ hin aus. Als im Kontext der Säkularismuskritik angesprochene Gegenposition Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, in: Ders., *Wissenschaft als Beruf & Politik als Beruf* [1917/1919] (=Max Weber Gesamtausgabe I/17), hrsg. von Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 70–111, hier 106–108.

Kapitel 4

Nachleben der Säkularisierung

1. Unterscheidungen der Geschichte statt Wiederkehr der Religion

Während der ‚Kollektivsingular Geschichte' (Koselleck) vielfach als Ausdruck eines genuin neuen Zeitverständnisses diagnostiziert wurde, für das Beschreibungen der Geschichte außerhalb dieser selbst problematisch erscheinen, was kommunikativ vermittelte Grenzen des ‚Historischen' in den Blick bringt, umschreibt ‚säkulare Zeit' zuvorderst einen Rahmen, in welchem die Frage nach Grenzen religiöser Unterscheidungen der Geschichte auch jenseits ‚traditioneller' Religion auf Interesse stößt. Zugleich ist Religion in diesem Diskurs keineswegs auf eine Säkularisierungssemantik beschränkt, sondern betrifft auch Umgangsweisen mit ‚historisch' und ‚kulturell' vermittelter und hervorgebrachter Kontingenz. Dieser Blickwechsel signalisiert keine Langzeitperspektive der Evolution des Zeit- und Geschichtsverständnisses, die vermutlich auch Diagnosen zu dessen historischem Wandel aus heutiger Sicht in Rechnung zu stellen hätte.[1] Alterna-

[1] Für Hinweise und Ansätze zu einer Geschichte der Zeit siehe zum Beispiel Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1989; Smith, Jonathan Z., „A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again", in: John Bender/David E. Wellbery (Hg.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford: Stanford University Press 1991, 67–76; Assmann, Jan, „Zeit der Erneuerung, Zeit der Rechenschaft. Mythos und Geschichte in frühen Kulturen", in: Jörg Huber/Alois Martin Müller (Hg.), *„Kultur" und „Gemeinsinn". Interventionen von Jan Assmann u. a.*, Basel: Stroemfeld 1994, 171–194; Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt: Fischer 1999; Stausberg, „Approaches to the Study of ‚Time'"; Nassehi, Armin, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Neuauflage mit einem Beitrag „Gegenwarten"*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2008; Bashir, Shahzad, „On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies", in: *History & Theory* 53/4 (2014), 519–544; Trüper, Henning/Chakrabarty, Dipesh/Subrahmanyam, Sanjay (Hg.), *Historical Teleologies in the Modern World*, London: Bloomsbury Academic 2015; Chidester, David, „Time", in: Michael Stausberg/Steven Engler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, New York: Oxford University Press 2016, 340–351; Conrad, „Kulturgeschichte globaler Transformation", hier Kapitel 3: „‚Nichts ist, wie es

tiv geht es um eine Reflexionsperspektive, die sich für das Verhältnis von Unterscheidungen und Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs interessiert.

Da aktuelle Diagnosen zum Wandel historischer Zeit vielfach auf Beschreibungen dieses Diskurses zurückgreifen, stellt sich die Frage, welche Konsequenzen aus dieser Perspektive für solche Diagnosen folgen, die Umbrüche im Zeit- und Geschichtsverständnis eben auch mittels Verhältnisbestimmungen von Religion und Geschichte thematisieren.[2] Wenn ‚moderne Geschichte' eine Säkularisierung der Eschatologie signalisiert, sei mit dem Ende dieser Geschichte auch mit einer neuen Präsenz von Religion zu rechnen. Bisweilen wird auch der Begriff der Geschichte als Werkzeug einer Beschreibung von Zeit- und Geschichtsverhältnissen infrage gestellt. Dessen Genealogie hänge eng mit der älteren Säkularisierungsdebatte zusammen, deren Deutungskraft sich in der Gegenwart erschöpft habe. Im Folgenden geht es um die These, dass auch aktuelle Krisendiagnosen historischer Zeit, die den ‚Kollektivsingular Geschichte' (Koselleck) voraussetzen und zugleich in Frage stellen, in begrifflich-semantisch und kulturell-pragmatischer Hinsicht mit Blick auf Religion erschlossen werden können. Um diese These erhärten zu können, seien zunächst die bisherigen Argumentationsstränge der Untersuchung zusammengeführt.

Grenzen und Gegenwart der Säkularisierung: Während die Frage nach Unterscheidungen der Religion und Säkularisierung von einem Moderneverständnis geleitet ist, das Positionierungen in oder gegen ‚Geschichte' und „Gesellschaft" auf Innen- und Außenverhältnisse befragt,[3] die einen

---

sein sollte.' Die Ordnung der Zeit", 512–558; Reddy, William M., „The Eurasian Origins of Empty Time and Space: Modernity as Temporality Reconsidered", in: *History & Theory* 55/3 (2016), 325–356; Haynes, Naomi, „The Expansive Present: A New Model of Christian Time", in: *Current Anthropology* 61/1 (2020), 57–76; Koschorke, Albrecht, „Zukunftsangst und Naherwartung. Über aktuelle Endzeitszenarien und ihre Konflikte", in: Frank Adloff u.a. (Hg.), *Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe, Krise, Normalisierung*, Frankfurt: Campus 2020, 29–47; Meyer, Christian, „Außerwestliche Konzepte von Zeit am Beispiel China. Historische Zeit, rituelle Zeit und Situationalität", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37/1 (2020), 187–199; Hartog, François, „*Chronos, Kairos, Krisis*: The Genesis of Western Time", in: *History & Theory* 60/3 (2021), 425–439.

[2] Für Belege zu den hier vorweggenommenen Geschichtsdiagnosen siehe die nachfolgenden Passagen.

[3] Siehe nochmals Baecker, *Beobachter unter sich*, 286: „Gesellschaft ist, wenn man weiß, dass man beobachtet wird, und zugleich weiß, dass die Beobachtungen dieses Beobachters nur dank der eigenen Beobachtungen dieses Beobachters eine Rolle spielen. […] Das Ganze der Gesellschaft, so können wir wie immer vorläufig sagen, ist der Moment einer Kommunikation, die auf ein Innen und ein Außen einer sozialen Situati-

„Sinnüberschuss“[4] signalisieren, den Religion mit einer Säkularisierungssemantik thematisiert, setzt eine Neuzeit-Kritik säkularisierter Eschatologie einen ‚Sinnmangel‘ voraus, gegen den religiös-transzendente Ordnungsentwürfe erst wieder erschlossen werden müssen.[5] Hinzu kommt ein weiterer Punkt: Begriffs- und diskurshistorische Überblicke zur ‚Säkularisierung‘ lassen sich inzwischen problemlos um Aktualisierungen älterer Diagnosen zum Verhältnis von Moderne, Christentum und säkularer Religion erweitern, die in Debatten zum Mensch-Natur-Verhältnis oder zur Covid-19-Pandemie aufgegriffen werden, aber auch in der postkolonialen Kritik der Kategorie des Säkularen. Zusammengenommen stellt sich die Frage, was eine Reflexion auf Unterscheidungen der Säkularisierung, die vom genealogischen Konzept ‚säkularisierter Eschatologie‘ Abstand nimmt und dieses auf die Gegenstandsebene verschiebt, zur Erklärung von Bedeutungskonjunkturen der Modernekritik beitragen kann. In historischer Hinsicht haben sich Umbrüche im theologischen Eschatologieverständnis um 1900 als aufschlussreich erwiesen, in welchen die Annahme problematisch wird, das Christentum gestalte sich als „säkulare Politik der Erlösung“,[6] sowie Verbindungslinien davon zu einem philosophisch-historiographischen Modernebegriff.

---

on verweist und so die Form und die Totalität der Gesellschaft als Motiv für und Einwand gegen jede ihrer Kommunikationen aktualisiert.“ Zum Zusammenhang von Moderne und Modernekritik zum Beispiel Bauer, Franz J., *Das ‚lange‘ 19. Jahrhundert (1789–1917). Profil einer Epoche*, Stuttgart: Reclam 2004, hier Kapitel „Kritik und Krise der Moderne“, 77–88. Siehe auch Nassehi, Armin, *Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests*, Hamburg: Kursbuch Edition 2020. Für Nassehi imaginieren Protestbewegungen eine Sprecherposition, die Gesellschaft als ‚Ganzes‘ und damit auch die Frage nach deren Verfügbarkeit / Unverfügbarkeit adressiert.

[4] Hier in lockerer Anlehnung an Baecker, „Luhmann und die Kultursoziologie“, 550. Siehe auch Gladigow, „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen“.

[5] Siehe dazu Ott, Karl-Heinz, *Verfluchte Neuzeit. Eine Geschichte des reaktionären Denkens*, München: Hanser 2022, hier Kapitel „Don’t Let Them Immanentize the Eschaton!“, 55–56: „Beide [Leo Strauss und Carl Schmitt, LT] sind überzeugt, dass es der Neuzeit an allem mangelt, was der Mensch zum Leben braucht: Sinn, Orientierung, Religion und Metaphysik. In den Augen von Voegelin muss es ein ‚Ordnungswissen‘ geben, in dem sich die ‚kosmische Ordnung‘ spiegelt. […] Ohne die intellektuelle Erkenntnis dieser Ordnung kann es für Voegelin auch keine ‚öffentliche Ordnung‘ geben, denn wahre Ordnung hat weder etwas mit Konsens zu tun noch mit Verträgen und am allerwenigsten mit praktischen Regelwerken wie Ampeln und Bußgeldern. Die wahre Ordnung existiert seit jeher, ganz ohne menschliches Zutun, durch universale Gesetze. Eine Ordnung, die sich der Mensch selbst gibt, ohne Rücksicht auf ewige Wahrheiten, muss bodenlos bleiben. Ordnung ohne Transzendenz ist ein Widerspruch in sich.“ Siehe auch das Kapitel „Ein Brief an Löwith“, hier 92.

[6] Asad, *Formations of the Secular*, 61. Dt. Asad, *Ordnungen des Säkularen*, 77.

Modernediagnosen in der Religion: Die vorgeschlagene Differenzierung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs bringt einen Modernediskurs in den Blick, in welchem existentiale Geschichtsbeobachtung, prophetische Historizität und die Unterscheidung inner- und außergeschichtlicher Bezüge vom Reich Gottes Sphärendifferenzierung und Verwissenschaftlichung als Einkapselung und mitunter folgenreiche Stilllegung religiöser Kritikpotentiale des ‚Säkularen' diagnostizieren.[7] Die Unvereinbarkeit von Eschatologie und moderner Geschichte wurde nicht nur in der Theologie, sondern auch in Philosophie, Geschichts- und Religionswissenschaft argumentiert, gleichwohl unter divergierenden Wertvorzeichen. Diese umfassen eine säkulare Zurückweisung religiöser Ansprüche auf historische Sinndeutung und eine religiöse Polemik gegen die Verkürzung von Heilsgeschichte und Apokalypse auf Genealogie und Kulturdiagnostik säkularer Vernunft. Theologischerseits wird eingewendet, hier würden unbemerkt der Theologie entnommene, apologetische und anti-historistische Unterscheidungen von Offenbarung und Historie fortgeschrieben, was die Aktualität eines christlichen Geschichtsbegriffs verkenne.[8] ‚Säkulare Zeit' signalisiert so gesehen auch einen Diskurs, der mit der Möglichkeit eschatologischer und apokalyptischer Geschichtsdeutung und dem Anbrechen religiöser Gegenzeiten in einer weithin als ‚säkularisiert' aufgefassten Moderne rechnet.[9] Dem entspricht umgekehrt die für die säkulare Diagnose

---

[7] Als Beispiel nochmals Buber, „Forderung des Geistes", 19–20: „Unser kann ein Tag der Geschichte werden, der die ‚Geschichte' widerlegt. Der Prophet scheiterte für die geschichtliche Stunde, aber nicht für die Zukunft seines Volkes. Es bewahrt seine Botschaft als etwas, das in einer andern Stunde, unter anderen Bedingungen und in anderen Formen verwirklicht werden soll. Auch der prophetische Geist gelangt nicht dazu, der Wirklichkeit seiner Stunde das zu geben, was er ihr geben will. Aber er senkt es in das Volk ein für alle kommenden Zeiten; da lebt es seither als das Verlangen, die Wahrheit zu verwirklichen." Zu Buber auch Weidner, Daniel, „‚Geschichte gegen den Strich bürsten'. Julius Wellhausen und die jüdische ‚Gegengeschichte'", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54/1 (2002), 32–61. Bei Weidner auch der Hinweis auf eine theologische Genealogie der ‚Entzauberung' anhand eines Textes von Jacob Taubes zu Max Weber aus den 1960er Jahren (40): „[S]o ist etwa Webers Auffassung der Weltgeschichte als Entzauberung wesentlich durch Wellhausens Sicht der altisraelitischen Religionsgeschichte geprägt." Aufgegriffen bei Yelle, Robert A., *Sovereignty and the Sacred: Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2019.

[8] Siehe Kapitel 3.

[9] Dass ‚Säkularisierung' hochgradig religionsaffirmative Züge annehmen kann, betont auch Hölscher, Lucian, „Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren", in: Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland, 1949–1989*, Essen: Klartext 2011, 203–214, hier 212: „Die Sä-

der Unmöglichkeit einer die Geschichte totalisierenden Philosophie tragende Annahme, modernes Geschichtsbewusstsein schöpfe das ihm eigene zerstörerische Potential aus einer nicht mehr als solchen erkennbaren, weil säkularisierten religiösen Disposition, die auf jüdisch-christliches Heilsdenken zurückgehe (Löwith). Säkularisierung steht so gesehen auch für die *Gegenwart einer vergangenen Zeit der Religion*, die sich zwischen der genuin religiösen Abkunft und der verweltlichten Präsenz dieses Ursprungs als genealogische Diagnose einer in Sachen Religion unentschieden gescholtenen Moderne aufgespannt sieht. Säkularisierung lässt die Frage dringlich erscheinen, worin das Proprium von Religion besteht.

Geschichtsreligion: Der ‚Kollektivsingular Geschichte' (Koselleck) ist auch jenseits durch die Säkularisierungssemantik vermittelter Religionsbezüge religiös strukturiert. Dass ‚moderne Geschichte' über sich selbst hinausweist, zeigen einerseits Gegenbegriffe zum ‚Historischen' an, die nicht zwingend religionsbezogen semantisiert sein müssen (Kosmos, Natur). Andererseits als und aufgrund von ‚Geschichte' erzeugte und erfahrene Kontingenz, die, einmal freigesetzt,[10] danach ruft, aufgefangen und in sichere Bahnen gelenkt zu werden. Das bringt temporäre Stabilisierungen[11]

---

kularisierung der Kirchensprache richtete sich daher in den langen 1960er Jahren in erster Linie gar nicht nach außen, sondern nach innen. Ihr zentrales Feld war die Reform der kirchlichen Liturgie, welche über die Sprache hinaus auch andere symbolische Formen des Gottesdienstes umfasste." Oder mit Blick auf Friedrich Gogartens Neuzeitbuch (208): „Der protestantische Theologe artikulierte dabei für viele das Weltverständnis einer Theologie, die sich nicht länger als religiöser Gegenentwurf zur modernen Gesellschaft verstand, sondern als Protagonist einer von Gott gewollten Verwandlung der Welt." Siehe auch Mittmann, Thomas, „The Lasting Impact of the ‚Sociological Moment' on the Churches' Discourse of 'Secularization' in West Germany", in: *Journal of Religion in Europe* 9/2–3 (2016), 157–176.

[10] Gustavo Benavides weist darauf hin, dass „Freisetzungsprozesse" keineswegs exklusiv für die westliche Moderne sind. Solche Prozesse hätten die „europäische Religionsgeschichte" vielfach „geprägt", aber nicht nur diese: „Dazu gehört etwa der Versuch von religiösen Funktionären, – zuständig sowohl für die Lehre als auch die religiöse Praxis – aus einer relativ undifferenzierten sozialen Wirklichkeit den Bereich des Religiösen zu isolieren und damit einerseits die Besonderheit der ‚Kirche' festzuschreiben, zugleich jedoch die Deutungshoheit und Kontrolle über die gesamte Wirklichkeit zu erlangen, intern wie extern." Benavides, „Moderne im Zwiespalt", 89. Für Beispiele anderer und älterer Religionen 90–92. Den Modernebegriff bezieht Benavides kulturvergleichend (88) „auf Situationen [...], in denen eine signifikante Anzahl von Menschen sich selbstbewusst von einem bis dahin als selbstverständlich angesehenen Lebensstil abkehrt und damit einen substanziellen kulturellen Wandel einleitet, selbst wenn dies nicht an einen technologischen Fortschritt gekoppelt ist."

[11] Mit Blick auf Protestbewegungen Nassehi, *Das große Nein*, hier Kapitel „Charisma und das Zeitproblem des Protests."

eines vielfach als reflexiv verunsichernd und krisenanfällig beschriebenen Zeit- und Geschichtsdiskurses in den Blick. Diese betreffen Bemühungen, Vorstellungen davon in Einklang zu bringen, wie ‚Geschichte', ‚Kultur' oder ‚Gesellschaft' beschaffen sind und beschaffen sein sollen. Im Sinne einer Erklärung etwa für Unheil, welches beispielsweise durch einen abwesenden Gott oder die Hoffnung auf das Anbrechen einer besseren und neuen Zeit gedeutet wird. Oder als Antwort auf ein Bedürfnis nach ‚Rechtfertigungen' (Bourdieu). Dem entspricht ein Religionsbegriff, der das Verhältnis von Erfahrungen und Erwartungen als Überbrückung von Brüchen zwischen beiden beschreibt, die in religiöser Kommunikation ebenfalls plausibilisiert sein wollen.

Wenn sich der „neue Begriff einer ‚Geschichte überhaupt'", dessen Auszeichnung darin gesehen wurde, „nicht mehr auf Gott zurückverweisen zu müssen",[12] inzwischen selbst gewandelt hat, kann nicht mehr einfach vorausgesetzt werden, dieser Wandel führe von der mit dem neuen Zeitverständnis zu Beginn der Moderne ansetzenden Säkularisierung angesichts der gegenwärtigen Krise einer auf ‚Kultur' (Luhmann) eingestellten historischen Zeit[13] zu einer ‚anti-historistischen Wiederkehr von Religi-

[12] So nochmals Koselleck u.a., Art. „Geschichte", 651. Siehe auch Koselleck, „Geschichte, Geschichten", 221. Hans Joas zufolge hat Koselleck es unterlassen, den Gegensatz von ‚Geschichte' und ‚Eschatologie' näher zu durchdenken: „Mein Punkt dabei ist, daß er gar nicht erst versucht, die ‚Irrealität' der theologischen Eschatologie argumentativ zu begründen. All sein Bemühen galt der Kritik der geschichtsphilosophischen Utopie; die andere Kritik [der theologischen Eschatologie] wird ohne weiteres als längst geleistet vorausgesetzt." Joas, „Die Kontingenz der Säkularisierung", 332. Zu prüfen wäre, wie sich dazu verhält Taubes, Jacob, „Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik", in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (=Poetik und Hermeneutik, Bd. 5), München: Fink 1973, 490–499, hier 499.

[13] So Gumbrecht, Hans Ulrich, „Historisierung der Beobachtung zweiter Ordnung. Eine epistemologische Rahmenerzählung", in: Perla Chinchilla Pawling/Aldo Mazzuchelli/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Beobachtung zweiter Ordnung im historischen Kontext. Niklas Luhmann in Amerika*, München: Wilhelm Fink 2013, 7–21, hier 20.20–21. Kritisch Jordheim, Helge, „*Begriffsgeschichte* According to Gumbrecht – Or: What Meaning Can and Cannot Convey. Rez. Hans Ulrich Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, München: Fink 2006", in: *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 13/1 (2009), 209–218, hier 217. Zum weiteren Rahmen Hartog, François, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time* [2003], New York: Columbia University Press 2015, XV: „Speaking of a ‚regime of historicity' is thus simply a way of linking together past, present, and future, or of mixing the three categories." Hartog fragt nach dem Gewicht, welches der Gegenwart in solchen Relationierungen zukommt. Siehe auch Simon, *History in Times*

on'.[14] Vielmehr laden Krisendiagnosen, für die das historische Denken einer Zeit sich erschöpft, dazu ein, Unterscheidungen der Geschichte und Praktiken der Relationierung vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeiten zu reflektieren. Nicht zuletzt auch solche, welche Umgangsformen mit Differenzierung und Reflexivität in der Gesellschaft problematisieren, die Missstände mittels Beschreibungen von Beschreibungen zu iterieren beabsichtigen. „Es geht nicht mehr darum, diese Welt zu kommentieren, zu kritisieren, anzuprangern. Wir leben umgeben von Schwaden an Kommentaren und Kommentaren über die Kommentare, Kritiken und Kritiken der Kritiken, Enthüllungen, die nichts bewirken außer Enthüllungen über die Enthüllungen. Dieser Nebel beraubt uns jeden Zugriffs auf die Welt."[15] Hier kommen Forderungen nach alternativen Geschichtsverhältnissen in den Blick, die religionswissenschaftlich ebenfalls anhand von Zeitkonstruktionen und Handlungsvorstellungen erschlossen werden können.[16]

---

of Unprecedented Change, sowie Assmann, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser 2013.

[14] Dass Religion angesichts einer solchen Krise wiederkehre, wird u.a. nahegelegt bei Gumbrecht, Hans Ulrich, *Unsere breite Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2010, hier 80. Das Narrativ einer Wiederverzauberung setzt voraus, dass unmittelbare, nicht über ‚Sinn', ‚Bedeutung' und ‚Kultur' vermittelte Erfahrungen von Religion zu einem bestimmten Zeitpunkt der Moderne an Bedeutung verloren hätten. Siehe Gumbrecht, Hans Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt: Suhrkamp 2004, 46–48.

[15] Unsichtbares Komitee, *Jetzt* [2017], Hamburg: Edition Nautilus 2017, 8. Als Einordnung Adloff, Frank/Rotkopf, Marie, „Unregierbar sein. Poetische Kraft oder die unmögliche Rezeption des Unsichtbaren Komitees in Deutschland", in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 26/6 (2017/2018), 75–90. Hartog, François, *Chronos: The West confronts Time* [2020]. New York: Columbia University Press, 2022 (Kindle-Version), 199–200.

[16] Für ein Modell zu Relationierung von Semantik und Pragmatik siehe Nagel, Alexander-Kenneth, *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript 2021, hier Kapitel 3. Zum Posthistorie-Diskurs Schüßler, *Mit Gott neu beginnen*, 111–112; Steenblock, Volker, „Das ‚Ende der Geschichte'. Zur Karriere von Begriff und Denkvorstellung im 20. Jahrhundert", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 333–351; sowie Landwehr, Achim, „Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte", in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 128–156.

2. Säkulare Religion im Widerstreit

Während das Verhältnis von Religion und säkularer Moderne ein zentrales Problem theologischer, historiographischer und philosophischer Säkularisierungsdiagnosen markiert, das genealogisch in Umbrüche im Eschatologieverständnis um 1900 führt, die als Krisenindikator historischen Denkens und Frage nach Unterscheidungen der Geschichte rezipiert wurden, finden sich in der aktuellen Literatur nicht nur Fortführungen dieser Reflexionsgeschichte, sondern auch Fragen nach einem alternativen Zeitverständnis, das auf Grenzen dieser Säkularisierungsdebatte verweist. Was Bezugnahmen auf diese in aktuellen geschichtstheoretischen Reflexionen betrifft, fallen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ins Auge. Auffallend ist zunächst, dass eine Unterscheidung der Eschatologie ins Spiel kommt, wenn eine Differenz religiöser und säkularer Geschichte dahingehend anklingt, Letztere sei durch eine Absenz Ersterer oder einen Bruch mit dieser gekennzeichnet, während die Annahme einer Präsenz des Religiösen im Säkularen zur Frage führt, ob vermeintlich religionsferne, sich als säkular beschreibende Geschichtsbegriffe nicht auch Unterscheidungen der Religion zur Voraussetzung hätten.[17] Umgekehrt steht zur Debatte, ob mit dem Ende des ‚modernen Zeitregimes' (Assmann) nicht auch die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität von Christentum und säkularer Neuzeit oder von Christentum und Moderne überhaupt ins Leere läuft, dem in der Auseinandersetzung zwischen Löwith und Blumenberg so viel Bedeutung zugekommen sei, wenn der Geschichtsbegriff als Bezugspunkt einer solchen Relationierung gegenwärtig selbst im Wandel begriffen ist.[18]

---

[17] Als Unterscheidung Simon, *History in Times of Unprecedented Change*, 100–101: „[T]*he unprecedented change posthistorical dystopia envisions is a change of the subject whose past, present and future is at stake*. This is what distinguishes posthistorical dystopia most sharply both from eschatological thought and the modern historical sensibility. Whereas they both configured change over time as a change in the subject's condition – regardless of whether that change comes as continuous or discontinuous – the unprecedented change of posthistorical dystopia introduces a change *of* the subject." Kursiv im Original. Zur Religion säkularer Geschichtsbegriffe Chorell, Torbjörn Gustafsson, „Incomplete Secularization of History: Ethan Kleinberg and Hayden White", in: *Journal of the Philosophy of History* 14/1 (2019), 27–46. Zu Säkularität und Präsenz von Religion Calhoun, „Time, World, Secularism".

[18] So nochmals Simon, *History in Times of Unprecedented Change*, 100: „Even Blumenberg's critique of Löwith's thesis presents the modern age as a new stage in which humanity as the subject of discontinuous change enters the era of human self-assertion. Accordingly, if posthistorical dystopia defies this modern historical sensibility, it has to harbour a configuration of change over time that introduces a whole new grid to con-

Dass aktuelle Beschreibungen dieses Wandels und kritische Anfragen zum Zeithorizont und Geschichtsverständnis des Säkularisierungsdiskurses entgegen eigener Warnungen weiterhin auf diesen zurückgreifen, hat vermutlich damit zu tun, dass der Säkularisierungsdiskurs Grenzziehungen bereithält, die Geschichte als ‚Ganzes' reflektieren, die Frage nach einem nicht-geschichtlichen Zeitverständnis eingeschlossen. Aufschlussreich sind hier Diagnosen zum Wandel ‚historischer Zeit' mit Blick auf die Covid-19-Pandemie, die auf ein Unterscheidungspotential religiös-prophetischer Geschichtskonzeptionen setzen. Ein bislang vielfach als säkular beschriebener und sich als solcher verstehender Geschichtsdiskurs müsse fortan damit rechnen, über Zukunft nicht mehr als einen menschlicher Gestaltungskraft offenen Raum zu verfügen, sodass eine Rückbesinnung auf eine religiös semantisierte Unmöglichkeit anstehe, ‚Geschichte als Geschichte' zu begreifen.[19] Die Frage nach ‚der Geschichte' erweist sich auch hier als immer schon religiös disponiert, wenngleich Religion weniger als Grund (Löwith), sondern als Mittel zur Entlastung von dieser in den Blick kommt.[20]

---

ceptualize change over time in a way other than the entire modern spectrum of continuity/discontinuity." Ähnlich Jordheim, „Multiple Times and the Work of Synchronization", 514.

[19] So Herrero, Montserrat, „Editorial: Deconstructing Historical Expectation: Lessons from the Pandemic", in: *Political Theology* 21/7 (2020), 571–573, hier 571: „This current pandemic has not generally been interpreted as a stage before the end of time, but is a figure of the end of a time. It could be seen as the end of a cycle in which history seemed to be predictable and manageable – one in which *the future was our task*. A new conception of historical time is implied in the possibility of being visited by an unexpected event that we can only accept and not master. It is also the experience of the incapacity of our own forces: our impotence. The fact that the solution to the pandemic has been the same one (confinement) as that of ancient times is humiliating for a 'technological civilization.' The pandemic has been the experience of a present that comes from the future and not from the past, or, what is the same, the experience of a time coming from the future and, because of that, not foreseeable or expected. In the new temporal cycle, *the future is the unexpected and the unsayable*. How could we then interpret history and historical time? Is it not the case that historians, in accomplishing their task of verifying a certain account of the passing of time, seem to confront a task that exceeds their ability? Is it not this impossibility to render history a sign of the theopolitical character of history itself?" Kursiv im Original.

[20] A.a.O., 572: „The idea of ‚horizon of expectation' is difficult to conceive without reference to theological imagination. In fact, prophetic time offers one of the most promising alternative temporalities based on an *absolute future*, which helps to understand historical time in a new way." Kursiv im Original. Als Vorschlag, theologische Unterscheidungen in Kosellecks Geschichtsverständnis einzutragen.

Der Vorwurf vom „Glaube an die absolute Relevanz der Geschichte als solcher"[21] findet sich in letzter Zeit auch dort bemüht, wo es um blinde Flecken im neuzeitlichen Mensch-Natur-Verhältnis[22] und um „religiöse Ursprünge der ökologischen Krise"[23] geht, die mittels im Säkularisierungsdiskurs tradierter Unterscheidungen erkundet werden. Da „die Geschichte […] in ihrer eigenen Bewegung zur Trägerin der Transzendenz" geworden sei, im Sinne einer „Gewißheit der Verwirklichung des Reichs des Geistes *hienieden*",[24] was genealogisch erneut an Schwierigkeiten mit einer ‚säkularen' Realisierung der Botschaft vom Reich Gottes erinnert, habe die Moderne den „Zugang" zum „Welthaften" und zur „Materialität" der Erde verloren.[25] Dem entspreche eine zutiefst „gnostische" Stoßrichtung, „das Mißtrauen, die tiefe Abneigung gegenüber der Materie":[26] „Im Wunsch, das *Paradies* auf *Erden* zu verwirklichen, gelingt einem nichts anderes, als die *Hölle* auf *Erden* zu verwirklichen."[27] Demgegenüber signalisiere das „Irdi-

---

[21] Löwith, Karl, Art. „Sinn der Geschichte", in: Alexander Randa (Hg.), *Handbuch der Weltgeschichte, Bd. 3: Abendland III, Totalbild der Menschheit*, Olten: Walter 1962, 2681–2684, hier 2684: „[D]ie moderne Historie ohne Offenbarung und Heilsgeschehen [macht] eine nicht minder unkritische Voraussetzung […], nämlich die vom unbedingten Wert des geschichtlichen Prozesses als solchem."

[22] Siehe Latour, Bruno/Chakrabarty, Dipesh, „Conflicts of Planetary Proportion – A Conversation", in: *Journal of Philosophy of History* 14/3 (2020) (=Special Issue on Historical Thinking and the Human, Hg. Marek Tamm, Zoltán Boldizsár Simon), 419–454, hier 421–422: „So, I don't want to tackle head on what is meant by a philosophy of history but rather why the civilization who inventend, as far as I can see, the very idea that *there should be* a philosophy of history to make sense of their drive, was unable to produce the level of reflexivity needed to detect in time why it went so badly astray. Is there something wrong in the notion of 'having' a philosophy of history? Even more troubling: could this civilization's blindness actually be caused in part by the very idea of 'having' a philosophy of history?" Kursiv im Original. Mit und zum Bezug auf Löwith 429.441–442.

[23] Latour, *Kampf um Gaia*, 357.

[24] A.a.O., 336–337. Kursiv im Original. Mit Blick auf Joachim von Fiore, dem in Löwiths Fortschrittsdiagnose ebenfalls eine zentrale Rolle zukam. Latour bezieht sich auf Eric Voegelin. Siehe dazu Styfhals, Willem, „Blumenberg, Latour and the Apocalypse", in: Agata Bielik-Robson/Daniel Whistler (Hg.), *Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg*, Cham: Palgrave Macmillan 2020, 61–79. Zu Voegelin Ott, *Verfluchte Neuzeit*, sowie Opitz, Peter J., „*Eclipse of Reality* – Versuch einer werkgeschichtlichen Einordnung", in: Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*, hrsg. von Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz 2010, 109–156, hier 117–121.

[25] Latour, *Kampf um Gaia*, 340.

[26] A.a.O., 354–355.

[27] A.a.O., 355: „Das Scheitern dieser – religiösen, wissenschaftlichen, technischen, revolutionären, ökonomischen, gouvernementalen oder sonstigen – Projekte verleitet die vom Gnostizismus Enttäuschten dazu, diese Materie, die außerstande ist, sich auf

sche“ die Möglichkeit eines *weder religiösen noch säkularen* Geschichtsverständnisses, das mit der Annahme aufräumt, „die Geschichte sei bereits zu Ende“,[28] in der ein Grund für die allgemeine „Klima*skepsis*“ liege.[29]

Die bei Bruno Latour anklingende „Verschmelzung von Eschatologie und Ökologie“ signalisiert auf der Ebene der Selbstthematisierung keine „religiöse“ Beschreibung,[30] was möglicherweise mit einer tiefen Skepsis gegenüber den Begriffen des „Säkularen“ und der „‚Säkularisierung‘“ zu tun hat. „Können wir wieder lernen in der Endzeit zu leben, ohne in die Utopie zurückzufallen, die uns ins Jenseits gebeamt hat und das Diesseits verfallen ließ?“[31] Während hier eine Grenze der ‚religiös/säkular‘-Unterscheidung aufscheint, wird sie an anderer Stelle gekreuzt,[32] beispielsweise wenn es heißt, „[m]it dem Klimaschutz sei eine neue, säkulare und daher

das vom Ideal vorgesehene Niveau zu erheben, noch mehr zu verachten.“ Hervorhebung im Original.

[28] Latour, *Kampf um Gaia*, 360–361: „Um weiterzukommen, müßte eine neue Antithetik zwischen einerseits den Begriffen des *Religiösen* oder des *Säkularen* und andererseits denen des *Irdischen* etabliert werden können. Das Irdische ist die *von der Immanentisierung befreite Immanenz*. Würde dies gelingen, könnte man mit dem Religiösen Schluß machen, allerdings nicht im Sinne einer Säkularisierung der Existenz. Es würde sich ganz im Gegenteil um die Reaktivierung dessen handeln, was im überkommenen Thema der […] Ungewißheit hinsichtlich des Endes [steckt]. Das Irdische ist weder das Profane noch das Anarchische, weder das Heidnische noch das Materielle oder das Säkulare, es ist lediglich das, was noch vor uns ist, gleich einer tatsächlichen neuen *Erde*.“ Hervorhebung im Original.

[29] A.a.O., 351. Kursiv im Original. Siehe auch 332–333.

[30] A.a.O., 371. Dass es dennoch gute Gründe gibt, den Diskurs über Gaia als einen religiös strukturierten zu beschreiben, argumentiert Neunhäuserer, *Die Gaia-Hypothese im Fokus der Europäischen Religionsgeschichte*. Für weitere Verhältnisbestimmungen Northcott, Michael, „Eschatology in the Anthropocene: From the chronos of deep time to the kairos of the age of humans“, in: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/François Gemenne (Hg.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, Abingdon: Routledge 2015, 100–111, hier 107. Oder Cochet, Yves, „Green eschatology“, in: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/François Gemenne (Hg.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, Abingdon: Routledge 2015, 112–119, hier 110.

[31] Latour, *Kampf um Gaia*, 478–488: „Mit unserer seltsamen Vorstellung vom Säkularen können wir weder zum Religiösen zurückkehren noch uns von ihm befreien. […] In den recht wirren Fragen nach dem Ende, den Zielen, der Endlichkeit, der Unendlichkeit, des Sinns, des Sinnlosen ist die Religionsfrage immer noch präsent.“ Zum Säkularisierungsbegriff 477: „Wenn zutrifft, was viele und auch ich glauben, dann eignete das, was man ‚Säkularisierung‘ nennt, sich den Hauptzug der Gegenreligionen – das Leben am Ende der Zeiten – lediglich neu an und verschob dieses Zeitenende in die Utopie der Modernisierung.“ Zu Latour auch Hartog, *Chronos*, 224.

[32] Hier sind Anregungen aufgenommen aus Auffarth, Christoph/Auwärter, Thomas/Trein, Lorenz (Hg.), *Säkulare Religion* (in Vorbereitung).

vor allem im religionslos werdenden Europa attraktive ‚Klima-Religion' entstanden."[33] Hier kommen Unterscheidungen von legitimer und illegitimer Religion[34] und religiösen und wissenschaftlichen Beschreibungen[35] in den Blick. Was sind „Gefahren" einer „Wissenschaftsgläubigkeit", die als ‚Quasi-Religion' gesellschaftliche Folgelasten innerweltlicher Fortschrittshoffnungen mit sich bringt?[36] „Die Wissenschaft ist zur Religion unserer Zeit geworden, und die Menschen glauben, an sie zu glauben – das ist seit langem offensichtlich."[37] Der Illegitimitätsverdacht erinnert an ältere Sä-

[33] Für entsprechende Hinweise Rosenberger, Michael, „Die Ratio der ‚Klima-Religion'. Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit klimaskeptischen Argumenten", in: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society* 23/2 (2014), 93–99, hier 94: „Die zentrale Deutekategorie, mit der die Klimaskeptiker(innen) auf die Klimaschutzbewegung schauen, ist die Religion." Religionswissenschaftlich Kohl, Karl-Heinz, „Neo-Gnostiker. Rituale und religiöse Denkmuster der Klimabewegung", in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 14/1 (2020), 43–51.

[34] Siehe zum Beispiel Sauerbrey, Anna, „‚Fridays for Future' als Religion? Alle verehren Greta. Warum trägt die Bewegung ‚Fridays for Future' quasi-religiöse Züge? Hans Joas über das Heilige und den Unterschied zum Charismatischen", in: *Der Tagesspiegel*, 20. April 2019, https://www.tagesspiegel.de/kultur/fridays-for-future-als-religion-alle-verehren-greta/24238760.html (23. Februar 2022): „Aber mit einer Revitalisierung von Religion hat das nichts zu tun."

[35] Siehe nochmals Rosenberger, „Die Ratio der ‚Klima-Religion'", 96–97: „Der Klimadiskurs ist mehr ein ethisch-spiritueller als ein naturwissenschaftlich-technischer Diskurs […]. Es geht nicht primär um Klimadaten und deren Deutung, sondern um Weltanschauungen und Wertorientierungen." Siehe auch Gülker, Silke, „Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft? Überlegungen am Beispiel der Proteste zum Klimaschutz", in: Hubert Knoblauch (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim: Beltz Juventa 2020, 189–207.

[36] So Körtner, Ulrich, „Klimapolitik – die Religion der Zukunft?" Blogpost auf *evangelisch.de*, 30. September 2019, https://www.evangelisch.de/inhalte/160825/30-09-2019/klimapolitik-die-religion-der-zukunft (22. Februar 2022): „An der Bewegung Fridays for Future fällt wiederum ihre Wissenschaftsgläubigkeit auf. Nicht, dass ich die Seriosität der Klimaforschung und ihrer verschiedenen Szenarien grundsätzlich in Abrede stellen möchte, aber die ihr zugebilligte Rolle als Letztinstanz in politischen Fragen räumt ihr eine quasireligiöse Stellung ein, die an den Positivismus des 19. Jahrhunderts, aber auch an den Marxismus-Leninismus erinnert, der doch ebenfalls der Überzeugung war, auf streng wissenschaftlicher Basis zu agieren, und sein revolutionäres Programm für alternativlos hielt. Demokratiepolitisch und sozialpolitisch kann solche Wissenschaftsgläubigkeit, gepaart mit einem moralischen Rigorismus, Gefahren für eine freiheitliche Gesellschaft und ihren sozialen Zusammenhalt heraufbeschwören, weil die Kosten, die für rigorose umweltpolitische Maßnahmen zu zahlen sind, in der Gesellschaft möglicherweise sehr unterschiedlich verteilt werden."

[37] So Agamben, Giorgio, *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik* [2020], Wien: Turia + Kant 2021, 35.77 (Zitat). Zu Agamben Ott, *Verfluchte Neuzeit*, hier Kapitel „Messianische Tabula rasa", 346–347.

kularisierungsgenealogien[38] und hat auch politische Maßnahmen zum Umgang mit der Covid-19-Pandemie im Visier, welchen vorgehalten wird, in eine Gesellschaft der Unfreiheit zu führen.[39] Ganz anders wird in ‚säkularer Religion' auch ein „Freiheitsgewinn" gesehen, ermöglicht durch eine politische Ordnung, die sich der religiösen „Wahrheitsfrage" enthält.[40] Weder Säkularismuskritik (Asad)[41] noch theologische Genealogie (Agamben)[42] entlasten von der „Notwendigkeit", zu schützende Güter – hier allen voran „Religion" – als solche unterscheiden zu müssen.[43]

---

[38] Siehe Kuehn, „Is the Climate Crisis a Secular Eschatology?" (6. Februar 2022): „But the critics of liberal progressivism and climate activism are doing something more than merely identifying traces of religiosity within the secular sphere. These critics are constructing an elaborate and sometimes conspiratorial *genealogy* of the secular in an attempt to delegitimize it. This new secular religion, so the genealogy goes, masks itself as wholly scientific and ethically motivated, but in fact plays on our basically religious fears and desires concerning our earthly security. It does so, moreover, in a direct attempt to supersede Christianity, whose prophets offer the only valid account of the end times. Secular eschatologies, then, for these critics, are only a pale imitation of the real thing and are in direct competition with it." Kursiv im Original. Kuehn bringt Löwiths Fortschrittskritik als genealogischen Vorlauf solcher Diagnosen ins Spiel und verweist explizit auf dessen Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie des Christentums: „By turning to earlier versions of these critiques, we can identify the basic theological concerns that motivate the notion of an illegitimately secularized eschatology. Most basically, critiques of secularized eschatology worry that merely earthly things are being passed off as revealing divine mysteries, and that merely human visions of our future have superseded Christian hopes for heaven. Löwith's incredulous reply is that this undermines the very basis of faith: 'as if the Christian faith could ever be "realized" at all and yet remain a faith in things unseen!' By understanding the theological anxieties behind these critiques, which have their own history, we are in a better position to scrutinize religious criticisms of climate activism on their own terms."

[39] So Agamben, *Epidemie als Politik*, 42.

[40] So Dreier, Horst, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: Beck 2018, 9.

[41] A.a.O., 119–125. In Auseinandersetzung mit der Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter. Als Problemanzeige aus der Literatur Anidjar, „Secularism", 65–66: „Secularism's keywords […] are *human rights*, *international law*, *sovereignty*, *democracy*, and so forth, all of which are avowedly secular projects that have yet to achieve equality." Kursiv im Original. Für weitere Literaturhinweise Peter, Frank, „Genealogien des Religionsbegriffes und die Grenzen der Religionsfreiheit in Europa", in: Florian Zemmin/Johannes Stephan/Monica Corrado (Hg.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill 2018, 61–84, hier 64–69.

[42] Dreier, *Staat ohne Gott*, 168: „Auf finstere Abwege führt schließlich das dunkle Geraune von einer der liberalen Rechtsordnung untergründig eingeschriebenen Welt von geopferten Körpern und heiligen Mythen."

[43] A.a.O., 124–125: „Die Notwendigkeit der Definition von Religion, Glaube oder

Zur kommunikativen Vermitteltheit von Positionierungen im Streit um ‚säkulare Religion' und Grenzen der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung: Auch dort, wo die ‚religiös/säkular'-Unterscheidung in Zweifel gezogen wird, sind Unterscheidungen im Spiel, die genealogisch auf den Säkularisierungsdiskurs zurückverweisen. Hier ist nochmals die angeführte wissenssoziologische These aufschlussreich, nach der ein Wandel gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen niemals unvermittelt, sondern immer nur in Übergängen erfolgt, die dann sichtbar werden, wenn unterwegs erfolgreich Unterscheidungen und Gegenbegriffe ausgewechselt wurden. Wenn aktuell Grenzen der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung unter Verweis auf Gegenbegriffe zum ‚Historischen' und ‚Säkularen' markiert werden, wird sich erst noch zeigen müssen, ob diese schon als ‚Traditionsüberhänge' (Luhmann) gehandelt werden können und eine Genealogie solcher Unterscheidungen schon Teil eines semantischen Abbaus derselben ist, der geschichtsbegrifflich ebenfalls vermittelt sein will. Säkularisierung wissenssoziologisch anhand von Geschichtsverhältnissen und Modernediagnosen jenseits eines andauernden Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung[44] zu beschreiben, enthält möglicherweise Hinweise darauf, wie die heutige Gegenwart der Säkularisierung einst eingeordnet werden wird.

Methodisch folgt daraus jedoch nicht, die vorgeschlagene Differenzierung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs signalisiere dessen restlose Verabschiedung. Wenngleich eine Reflexionsperspektive mit einer Vielzahl möglicher Beschreibungen rechnet, orientiert sie sich letztlich am ‚operativen Vollzug' (Luhmann) von Unterscheidungen. Nochmals anhand der Frage nach den Grenzen der Genealogie formuliert: Wenn Unterscheidungen im Säkularisierungsdiskurs anhand theologischer Verhältnisbestimmungen von ‚Geschichte' und ‚Eschatologie' erschlossen werden können, muss daraus nicht zwingend folgern, sich als säkular thematisierende Reflexionen auf Religion unterdrückten ihre religiös-theologische Lesbarkeit. Dass einer ‚Genealogie' der Säkularisierung theologischerseits vorgeworfen wird, ein apologetisches Verständnis christlicher Religion aufzunehmen, kann den Vorwurf auch umkehren. Die Kritik der Kategorie des Säkularen begnügt sich damit, das Nachleben einer diffus ununterscheidbar gewordenen Religion aufzuspüren. Weiter trägt sie dazu bei, der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung ihre Prägnanz zu nehmen, die Frage eingeschlossen, wodurch Religion unterscheidbar ist. Hinzu kommt ein weiterer

---

Weltanschauung führt den Staat […] nicht zwingend in ein Dilemma und zur Überschreitung seiner säkularen Grenzen."

[44] Siehe nochmals Agamben, *Epidemie als Politik*, 85.

Punkt: Unterscheidungen können in vielfältige Richtungen aufgenommen und adaptiert werden. Eine Kritik der ‚religiös/säkular'-Unterscheidung kann den Säkularisierungsdiskurs zugleich kritisieren und affirmieren, aber auch neue, vielleicht hybrid zu nennende Kreuzungen hervorbringen, Wiederaneignungen und Umdeutungen (Latour: ‚Ungewißheit hinsichtlich des Endes') nicht ausgeschlossen. Damit sind auch historisch komplexere Verhältnisse von ‚Religion' und ‚Geschichte' vorausgesetzt.[45]

Schließlich: Krisendiagnosen ‚säkularer Religion' und ‚historischer Zeit' können auch mit Blick auf Handlungsvorstellungen erschlossen werden, die Vorstellungen der „Gegebenheit der Welt" bzw. „Konstruktionen" ihrer „Verfügbarkeit" / „Unverfügbarkeit"[46] erhellen. Es macht einen Unterschied, ob oder ob nicht davon ausgegangen wird, dass die Zukunft heraufgeführt werden kann. „Was aber, wenn das Warten auf den Messias endlos scheint? Wenn man kaum noch ans Warten glaubt? Wenn der Messias einfach nicht kommen will? Dann muss man etwas dafür tun."[47] Umgekehrt kann es heißen, die Zukunft habe sich einer Vorstellung entzogen, in den Händen der Menschen zu liegen. Das führt zur Frage, wie sich Vorstellungen von Praktiken des ‚Politischen' verändern.[48] Religionswissenschaftlich

---

[45] Jonathan Sheehan bürstet eine Säkularismuskritik gegen den Strich, für die ‚säkulare' Beschreibungen aufgrund ‚theologischer Erblasten' fraglich erscheinen: „In Hegel, de Wette, and Wellhausen, we can see how the different potentialites that sacrifice possesed within a broadly Protestant theological archive could be energized in altogether unexpected directions. Indeed it was precisley *because* sacrifice was such a complex theological (not to mention political and anthropological) inheritance for writers in the early nineteenth century that it would become such an important theoretical object for disciplines like the higher criticism, and the 'history of religion' that it helped to pioneer." Sheehan, „In the Christian Archives", 19. Kursiv im Original.

[46] Gülker, „Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?", 203: „Im Zusammenhang mit der Klimakrise werden kosmologische Ideen zur Gegebenheit der Welt vermehrt Gegenstand von Auseinandersetzungen. […] In Debatten zur Klimakrise zeigen sich diverse Konstruktionen: von der Idee absoluter Unverfügbarkeit, die alles Geschehen als Ergebnis des Wollens einer transzendenten Kraft annimmt, bis hin zur Idee absoluter Verfügbarkeit, die die Krise durch Climate Engineering zu lösen sucht."

[47] Ott, *Verfluchte Neuzeit*, 348. Ott verweist im Kontext einer Faszinationsgeschichte des Messianischen als Quelle der Neuzeit-Kritik auf Sabbatai Zwi.

[48] Siehe nochmals Herrero, „Deconstructing Historical Expectation", hier 573: „The irruption of the pandemic has made us experience in a way this kind of *absolute future*. New imaginaries of the passing of time have been opened up by way of this unexpected event, confirming the inextricable political-theological character of historical experience. What are the consequences of this prophetical temporality for our historical representations and political decisions? First, it advises us that we are not the builders of our future. Time comes from the future more than from the past. Second, prophetical

ist auch hier interessant, anhand welcher Grenzbegriffe des ‚Historischen'[49] eine Verfügbarkeit von ‚Zukunft' und ‚Geschichte' plausibilisiert oder bestritten wird.

Wenn ein Wandel historischer und gesellschaftlicher Verhältnisse sich nicht wie erwartet vollzieht, stellt sich die Frage, ob dies an den in einer Gesellschaft eingespielten Beschreibungen liegt, die Verhältnisse zur Gegenwart und Zukunft vermitteln. Oben war bereits die These angeklungen, der Säkularisierungsdiskurs hat auch mit einer Kritik von Beschreibungen zu tun, welchen das Verhältnis von Diskursen zur ‚Geschichte' und Diskursen in der ‚Geschichte' zum Problem geworden ist, im Sinne eines ‚Unbehagens' (Nassehi) an einer auf ‚Kontingenz' (Luhmann) eingestellten Beobachtersituation, die für alles, was der Fall zu sein scheint, immer schon ein Gegenbeispiel parat hält. „Man kann über die Konflikte sprechen, und man kann *vom* Konflikt *aus* sprechen. […] Die einen sprechen nämlich über die Welt, die anderen aber *von* einer Welt *aus*."[50] Für eine wissenssoziologische Beschreibung solcher Relationierungen ist aufschlussreich, dass die Frage nach einer anderen ‚Zeit' oder ‚Gesellschaft' auch hier kaum losgelöst von jenen Begriffen und Unterscheidungen zu fassen ist, die diese Frage als

---

time shows that linear representations of time fail in giving an account of historical time. Third, prophetic time instructs us that we have to be prepared to accept the unexpected event that can visit us in every instant. Fourth, from a political perspective, this kind of temporality makes banal a consequentialist politics centered in the efficacy of our own action and in a precise calculus of consequences in order to achieve mandatory progress. Instead, it recommends political action centered in the achievement of a possible justice: conviction instead of efficacy. Finally, it contradicts utopianism, since utopia reclaims political actions and forces to achieve an ideal, but the Kingdom of God is not an ideal. The prophetic calls for a single quality of every action: make justice happen as understood in the very content of the coming Kingdom of God." Kursiv im Original.

[49] Siehe auch Stimilli, Elettra, „Editorial: Apocalyptic Time", in: *Political Theology* 21/5 (2020), 391–392, hier 392: „In order to face it apocalyptically, we must valorize the 'withholding force' of the virus." Zum Katechon Nagel, *Corona und andere Weltuntergänge*, 110. Siehe auch Assmann, Aleida/Dörpinghaus, Andreas (Hg.), *Ausgesetzte Zeiten: Nachdenken über den Lauf der Dinge*, Darmstadt: WBG Theiss 2022.

[50] Unsichtbares Komitee, *Jetzt*, 10. Kursiv im Original. Oder Stimilli, „Apocalyptic Time", 392: „Without the virus, how much longer would many unquestionable things – things suddenly suspended and, in the suspension, laid bare – have continued to be taken as necessary? The globalized economy of invasive tourism, television contests, air traffic, budgetary limits, the spectacle of sports competitions, shopping malls, fitness rooms, mass gatherings, the comfort of office jobs, all the drunken sociability we knew; and, on the other side of the coin, the anguished metropolitan solitudes, the education not equal for all, the class, gender and race injustices, the exploitation, and the job insecurity. The virus is a test of truth, which reveals existences without the thousand loopholes that, year after year, have preserved the untenable."

solche zuallererst sinnvoll erscheinen lassen. Gerade auch dann, wenn es um Vorstellungen und Praktiken geht, die Zurückhaltung[51] für das Kommen eines „Gottesreichs" nahelegen.[52]

[51] Das Unsichtbare Komitee schlägt eine Protestform der ‚Destitution' vor: „Die destituierende Geste *widersetzt* sich nicht der Institution, führt keinen frontalen Kampf gegen sie, sondern neutralisiert sie, entleert sie ihrer Substanz, macht einen Schritt zur Seite und schaut zu, wie sie ihr Leben aushaucht." *Jetzt*, 64. Kursiv im Original. Siehe auch Agamben, Giorgio, „What is a destituent power?" In: *Environment and Planning D: Society and Space* 32/1 (2014), 65–74, sowie Frischmuth, Agatha, *Nichtstun als politische Praxis: Literarische Reflexionen von Untätigkeit in der Moderne*, Bielefeld: Transcript 2021.

[52] Zu prüfen wäre, ob ‚Destitution' oder ‚Nichtstun' auch anhand von Vorstellungen und Praktiken einer ‚Theopolitik' erschlossen werden können. Siehe Buber, Martin, *Der Glaube der Propheten* [1950], in: Ders., *Werkausgabe 13.1*, *Schriften zur biblischen Religion*, *Teilband 2*, hrsg. von Christian Wiese, eingeleitet von Michael Fishbane, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 137–350, hier 260–261 (Zitat): „Aber die Welt des prophetischen Glaubens ist eben die geschichtliche Wirklichkeit, und zwar die mit dem kühnen und durchdringenden Blick des zu glauben Wagenden gesehene. Was hier waltet, ist freilich eine Politik besondrer Art, eine Theopolitik, der es darum zu tun ist, in einer bestimmten historischen Situation ein bestimmtes Volk der göttlichen Herrschaft einzuordnen, so daß es der Erfüllung seiner Aufgabe näher gebracht wird, der Anfangsteil des Gottesreichs zu sein." Im Zusammenhang geht es um Jesaja 30, 15: „So hat der Herr JHWH, der Heilige Israels gesprochen: ‚In Abkehr und Ruhe werdet ihr befreit werden, im *Stillehalten* und in Zuversicht wird Eure Macht sein'". Kursiv im Original. Zitiert nach Lebovic, Nitzan, „Martin Buber", Blogpost auf: *Critical Theory for Political Theology 2.0*, 6. Juli 2021, https://politicaltheology.com/martin-buber/ (03. April 2022). Svenungsson, *Divining History*, 14: „[R]ather than lending theological endorsement to the existing order, the prophets identify its failings and thereby assert the possibility of changing that order."

Schluss

Gegen Ende eines vor wenigen Jahren veröffentlichten kleinen autobiographischen Textes kommt Talal Asad auch auf die Kategorie des Säkularen zu sprechen:

> The Secular, it seems to me, now comes to be seen not only as a way of living in the world, not simply as a set of sensibilities appropriate to it, but as the doctrine that belief in the existence of any world other than *this* one is a dangerous delusion, that the essential character of this 'real world' is legitimately described only by 'rational thought' – by natural sciences (what *really* exists) and by human history (what *really* happened).[1]

Asads Reflexionen laufen auf eine Unterscheidung hinaus, die aufschlussreich dafür ist, wie die Frage nach Religion im Säkularisierungsdiskurs üblicherweise gestellt worden ist. Nicht nur die Wissenschaften, sondern auch Religion hätte viel und auf ganz eigene Weise mit Zeit, Geschichte und Tradition zu tun,[2] bevor einschränkend hinzugefügt wird:

> But following a religious tradition (by which I mean not only Islam, but also Christianity, Buddhism, Judaism, Taoism, and so forth) is made almost impossible in the accelerating temporalities of the modern nation-state, economy, and society, which are together central to our global capitalist civilization and the crisis it has brought.[3]

Weder der Natur noch Gott, sondern moralischem und politischem Versagen sei unsere gegenwärtige globale Krise zuzurechnen,[4] wobei Asad ins-

---

[1] Asad, Talal, „Autobiographical Reflections on Religion and Anthropology", in: *Religion and Society: Advances in Research* 11 (2020), 1–7, hier 6. Kursiv im Original.

[2] Ebd.: „In different ways, time is also of course at the center of religious tradition, not only because of the obvious fact religious beliefs undergo change, but more importantly because a religious life requires time to learn and authorities in the past who can be invoked to justify how and why a particular form of life is worth living. And then there is the time of death. The end of life and lifeless things. There is time as method, time as memory, and time as self-deceiving future – and the timelessness that is eternity into which we all disappear. This is what I try to think of as discursive tradition: the complex temporal moves and states by which one attempts to master language in life – language not only as thought and dialogue but also as attitude, action, and passion."

[3] Ebd.

[4] Ebd.: „The global crisis humanity now faces are attributable neither to nature nor to God but to political and moral failure – more precisely to the greed and arrogance of

besondere an Umgangsweisen mit dem Klimawandel und der Covid-19-Pandemie denkt.

Abschließend kann mir nicht daran gelegen sein, Asads Sorge um die Herausforderungen einer religiösen Existenz in der Moderne aufzunehmen, wenngleich der Säkularisierungsdiskurs entsprechende Beschreibungen in Fülle bereithält. Aber der Tonfall scheint doch symptomatisch für eine Modernekritik, die Fortschritt mittels Unterscheidungen der Geschichte diagnostiziert, die auf Grenzen im Verhältnis von Religion, Moderne und Natur setzen. Säkularisierungsdiagnosen scheinen gerade nicht damit zu rechnen, dass Religion sich im Projekt einer vielfach als säkular beschriebenen Moderne im Wissen um ihre kommunikativ vermittelten Grenzen eingerichtet hat. Oder umgekehrt eher nicht darauf zu setzen, dass Religion solcher Grenzen bedarf, die eng mit Beschreibungen anderer Beobachter:innen zusammenhängen. Daher das Anliegen dieser Studie, einen genealogischen Säkularisierungsbegriff mit einer wissenssoziologisch inspirierten Reflexion auf Unterscheidungen ins Gespräch zu bringen.

Das Verhältnis der jüngeren Kritik der Kategorie des Säkularen (Asad, Anidjar) und der älteren Säkularisierungsdebatte (Löwith, Bultmann, Blumenberg, Pannenberg) ist in einer Weise komplex, die sich Verallgemeinerungen entzieht. Eine historische Ausdeutung ihrer Beziehung steht noch aus. Beide können aber schon heute gewinnbringend miteinander verschränkt und ins Gespräch gebracht werden. Mit Karl Löwith (und Reinhart Koselleck) ist nach den Prämissen und Gegenbegriffen einer Modernekritik zu fragen, die ‚moderne Geschichte' problematisch und eine entsprechende Kritik derselben sinnvoll erscheinen lassen. Mit Hans Blumenberg und den heutigen Aktualisierungen seiner Kritik geht es darum, inwieweit genealogische Säkularisierungsnarrative von religiösen Modernediagnosen zehren und ein Verständnis von ‚Religion in der Moderne' ins Bild setzen, das eher mit religiösen Selbstbeschreibungen als einer kulturwissenschaftlichen Analyse der Brüchigkeit und kommunikativen Vermitteltheit von Traditionsbildungen unter ‚Bedingungen von Moderne' zu tun hat. Mit Gil Anidjar stellt sich die Frage, ob ‚säkulare' Religion, die nicht mehr als ‚Religion' erkennbar ist, überhaupt unterschieden werden kann, um einmal nicht vom Christentum zu sprechen. Diese Unsicherheit erklärt möglicherweise das ‚obsessive' Abgrenzen und Unterscheiden von Religion, Geschichte und Eschatologie im Säkularisierungsdiskurs, welchem sich auch ein so vehementer Kritiker wie Hans Blumenberg nicht zu entziehen ver-

---

the rich and powerful, who refuse to see that we all depend on one another and that our present form of life is based precisely on denying that fact."

mag. Umgekehrt ist mit Blumenberg zu fragen, ob eine Säkularismuskritik, für die Religion überall – in der Kultur, der Wirtschaft, dem Kapitalismus, den heutigen Zivilisationsmissionen und ihren nicht einzulösenden Freiheitsversprechen, die Ungleichheit eher erzeugen als beseitigen – und zugleich nirgends zu finden ist (das Christentum habe sich in der Moderne gegen sich selbst gekehrt), nicht durch die Hintertür wieder die Frage einführt, wodurch genuine Religion vor oder nach ihrer Säkularisierung eigentlich ausgezeichnet und zu verorten ist. Vielleicht jenseits von Religion? Mit Luhmann ist die Frage aufzunehmen, ob Diagnosen einer Ununterscheidbarkeit von Religion (aber auch Geschichte) nicht auch Unterscheidungen derselben voraussetzen und wie sich Beschreibungen im Säkularisierungsdiskurs zueinander verhalten. Mit Talal Asad schließlich, wie es dazu kommt, dass wir bestimmten Beschreibungen eher Vertrauen schenken als anderen.

Literaturverzeichnis

Adloff, Frank/Rotkopf, Marie, „Unregierbar sein. Poetische Kraft oder die unmögliche Rezeption des Unsichtbaren Komitees in Deutschland“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 26/6 (2017/2018), 75–90.

Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1964.

Agamben, Giorgio, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* [2000], Frankfurt: Suhrkamp 2006.

–: „What is a destituent power?“ In: *Environment and Planning D: Society and Space* 32/1 (2014), 65–74.

–: *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik* [2020], Wien: Turia + Kant 2021.

Amesbury, Richard, „Secularity, Religion, and the Spatialization of Time“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 86/3 (2018), 591–615.

Anidjar, Gil, „Secularism“, in: *Critical Inquiry* 33/1 (2006), 52–77.

–: „The Idea of an Anthropology of Christianity“, in: *Interventions* 11/3 (2009), 367–393.

–: „Of Globalatinology“, in: *Derrida Today* 6/1 (2013), 11–22.

–: „Christianity, Christianities, Christian“, in: *Journal of Religious and Political Practice* 1/1 (2015), 39–46.

–: „The Forgetting of Christianity“, in: *ReOrient: The Journal of Critical Muslim Studies* 1/1 (2015), 27–36.

–: „Yet another Abraham“, in: Adam J. Silverstein/Guy G. Stroumsa (Hg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, New York: Oxford University Press 2015, 22–36.

–: „Säkularismus“, in: Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020, 746–758.

Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993.

–: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003.

–: *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne* [2003], Paderborn: Konstanz University Press 2017.

–: *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York: Columbia University Press 2018.

–: „Autobiographical Reflections on Religion and Anthropology“, in: *Religion and Society: Advances in Research* 11 (2020), 1–7.

Asprem, Egil, „Science as a Commodity: Disenchantment and Conspicious Consumption“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Se-*

cularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity, London: Bloomsbury Academic 2021, 51–69.

Assmann, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser 2013.

Assmann, Aleida/Dörpinghaus, Andreas (Hg.), *Ausgesetzte Zeiten: Nachdenken über den Lauf der Dinge*, Darmstadt: WBG Theiss 2022.

Assmann, Jan, „Zeit der Erneuerung, Zeit der Rechenschaft. Mythos und Geschichte in frühen Kulturen", in: Jörg Huber/Alois Martin Müller (Hg.), *„Kultur" und „Gemeinsinn". Interventionen von Jan Assmann u. a.*, Basel: Stroemfeld 1994, 171–194.

Atwood, David, *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*, Baden-Baden: Ergon 2019.

Auffarth, Christoph, „Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15/1 (2007), 5–27.

Auffarth, Christoph/Grieser, Alexandra/Koch, Anne (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen: Tübingen University Press 2021.

Auffarth, Christoph/Auwärter, Thomas/Trein, Lorenz (Hg.), *Säkulare Religion* (in Vorbereitung).

Auffarth, Christoph/Trein, Lorenz, „Säkulare Religion: Ein systematischer Aufriss", in: Christoph Auffarth/Thomas Auwärter/Lorenz Trein (Hg.), *Säkulare Religion* (in Vorbereitung).

Baecker, Dirk, *Beobachter unter sich. Eine Kulturtheorie*, Berlin: Suhrkamp 2013.

–: „Niklas Luhmann und die Kultursoziologie", in: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hg.), *Handbuch Kultursoziologie, Bd. 1*, Wiesbaden: Springer 2019, 545–553.

Barash, Jeffrey Andrew, „The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", in: *History & Theory* 37/1 (1998), 69–82.

Barr, James, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten* [1966], München: Kaiser 1967.

Barth, Hans-Martin, „Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie", in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39/1 (1997), 27–41.

Baschera, Luca, „Einleitung", in: Gerardus van der Leeuw (Hg.), *Liturgik* [1946], Zürich: Theologischer Verlag 2018, 11–48.

Bashir, Shahzad, „On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies", in: *History & Theory* 53/4 (2014), 519–544.

Bauer, Franz J., *Das ‚lange' 19. Jahrhundert (1789–1917). Profil einer Epoche*, Stuttgart: Reclam 2004.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press 1992.

Benavides, Gustavo, „Modernity", in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1998, 186–204.

–: „Die Moderne im Zwiespalt der Religionen", in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2009, 87–116.

Bergunder, Michael, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19/1–2 (2011), 3–55.

–: „‚Religion‘ and ‚Science‘ within a Global Religious History“, in: *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism* 16/1 (2016), 86–141.

Biddick, Kathleen, *The Typological Imaginary: Circumcision, Technology, History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003.

Black, Monica, *A Demon-Haunted Land. Witches, Wonder Doctors, and the Ghosts of the Past in Post-WWII Germany*, New York: Metropolitan Books 2020.

–: *Deutsche Dämonen. Hexen, Wunderheiler und die Geister der Vergangenheit im Nachkriegsdeutschland* [2020], Stuttgart: Klett-Cotta 2021.

Blumenberg, Hans, „‚Säkularisation.‘ Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität“, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Pustet 1964, 240–265.

–: *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp 1988.

Bormuth, Matthias, „Ereignis und Geschichte: Karl Löwith kritisiert Martin Heidegger“, in: Matthias Bormuth/Ulrich von Bülow (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: Wallstein 2008, 65–91.

Bourdieu, Pierre, „Genese und Struktur des religiösen Feldes“ [1971], in: Ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000, 39–110.

–: „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber“ [1971], in: Ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000, 11–37.

Brody, Samuel Hayim, *Martin Buber's Theopolitics*, Bloomington: Indiana University Press 2018.

Buber, Martin, „Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit“, in: *Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit* 33 (1939), 65–76.

–: „Geltung und Grenze des politischen Prinzips“ [1947/1953], in: Ders., *Werkausgabe 11.2*, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, Teilband 2: 1938–1965*, hrsg. von Massimiliano De Villa, eingeleitet von Franceso Ferrari, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 297–306.

–: *Der Glaube der Propheten* [1950], in: Ders., *Werkausgabe 13.1*, *Schriften zur biblischen Religion, Teilband 2*, hrsg. von Christian Wiese, eingeleitet von Michael Fishbane, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019, 137–350.

Buch, Robert, „Umbuchung: Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64/4 (2012), 338–358.

Bultmann, Rudolf, „Religion und Sozialismus“, in: *Sozialistische Monatshefte* 28/8 (1922), 442–447.

–: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: Reich & Heidrich 1948, 15–53.

–: „Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend“, in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: Reich & Heidrich 1948, 135–153.

–: *Jesus* [1926], Tübingen: Mohr Siebeck 1958.

–: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1958.

–: „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60/3 (1963), 335–348.

Calhoun, Craig, „Time, World, and Secularism“, in: Philip S. Gorski u.a. (Hg.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York: New York University Press 2012, 335–364.

Cameron, Ron, „The anatomy of a discourse: On ‚eschatology‘ as a category for explaining Christian origins“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3 (1996), 231–245.

Cancik, Hubert, „Die Rechtfertigung Gottes durch den ‚Fortschritt der Zeiten‘. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen“, in: Anton Peisl/Armin Mohler (Hg.), *Die Zeit* (=Schriften der Siemens Stiftung Bd. 6), München: Oldenbourg 1983, 257–288.

–: „Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1988, 19–25.

–: Art. „Eschatologie“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2*, Stuttgart: Kohlhammer 1990, 341–343.

–: „Umfang und Grade der Selbst-Historisierung der griechischen und römischen Kultur. Zu Kriterien für ‚Modernität‘ am Beispiel von Geschichte, Geschichtsbewusstsein, Geschichtlichkeit“, in: Hubert Cancik/Stefan Rebenich/Alfred Schmid (Hg.), *Archäologie der Moderne. Antike und Antike-Rezeption als Paradigma und Impuls*, Basel: Schwabe 2020, 15–37.

Carlson, Liane, „Critical for Whom? Genealogy and the Limits of History“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 31/3 (2019), 185–209.

Chidester, David, „Time“, in: Michael Stausberg/Steven Engler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, New York: Oxford University Press 2016, 340–351.

Chorell, Torbjörn Gustafsson, „Incomplete Secularization of History: Ethan Kleinberg and Hayden White“, in: *Journal of the Philosophy of History* 14/1 (2019), 27–46.

Cochet, Yves, „Green eschatology“, in: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/François Gemenne (Hg.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, Abingdon: Routledge 2015, 112–119.

Conrad, Sebastian, „Eine Kulturgeschichte globaler Transformation“, in: Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Wege zur modernen Welt 1750–1870* (=Geschichte der Welt, Bd. 4), München: Beck 2016, 411–625.

Dreier, Horst, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: Beck 2018.

Dunkhase, Jan Eike, *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus*, Marbach a. N.: Deutsche Schillergesellschaft/Deutsches Literaturarchiv 2015.

Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1989.

Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt 1957.

Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2014.

–: *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen, Teilband 2*, Paderborn: Fink 2019.

Fasolt, Constantin, „History and Religion in the Modern Age“, in: *History & Theory* 45/4 (2006), 10–26.

Feldtkeller, Andreas, „Konzepte von Zeit und Ewigkeit in der Geschichte der Religionswissenschaft“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37 (2020), 160–177.
Fester, Richard, *Die Säkularisation der Historie*, Leipzig: B.G. Teubner 1909.
Fiala, Hugo, „Politischer Dezisionismus“, in: *Revue Internationale de la Théorie du Droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts* IX/1 (1935), 101–123.
Flasch, Kurt, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt: Klostermann 2017.
Foessel, Michael, *Nach dem Ende der Welt. Kritik der apokalyptischen Vernunft* [2012], Wien: Turia und Kant 2019.
Foucault, Michel, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ [1971], in: Ders., *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*, Frankfurt: Suhrkamp 2009, 181–205.
Frey, Christiane/Hebekus, Uwe/Martyn, David (Hg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020.
Frey, Jörg, „New Testament Eschatology – an Introduction: Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives“, in: Jan G. van der Watt (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 3–32.
–: „Leben und Glauben im Horizont des Endes. Formen und Funktionen apokalyptischer Zeitwahrnehmung im antiken Judentum und im Neuen Testament“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37/1 (2020), 59–82.
Frischmuth, Agatha, *Nichtstun als politische Praxis: Literarische Reflexionen von Untätigkeit in der Moderne*, Bielefeld: Transcript 2021.
Geertz, Clifford, „Religion als kulturelles System“, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, 44–95.
Gladigow, Burkhard, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1988, 26–40.
–: „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal 1995, 21–42.
–: „Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn“, in: Klaus E. Müller/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, 353–372.
Gordon, Peter E., „Jacob Taubes, Karl Löwith, and the Interpretation of Jewish History“, in: Christian Wiese/Martina Urban (Hg.), *German-Jewish Thought Between Religion and Politics: Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Berlin: De Gruyter 2012, 349–370.
–: „The Idea of Secularization in Intellectual History“, in: Richard Whatmore/Brian Young (Hg.), *A Companion to Intellectual History*, Chichester: Wiley Blackwell 2016, 230–246.
–: „Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate“, in: *Journal of the History of Ideas* 80/1 (2019), 147–170.
Graf, Friedrich Wilhelm, „Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 377–405.

–: „Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik“, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004*, München: Oldenbourg 2005, 49–81.
Großbölting, Thomas, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
Gülker, Silke, „Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft? Überlegungen am Beispiel der Proteste zum Klimaschutz“, in: Hubert Knoblauch (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim: Beltz Juventa 2020, 189–207.
Gumbrecht, Hans Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt: Suhrkamp 2004.
–: *Unsere breite Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2010.
–: „Historisierung der Beobachtung zweiter Ordnung. Eine epistemologische Rahmenerzählung“, in: Perla Chinchilla Pawling/Aldo Mazzuchelli/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), *Beobachtung zweiter Ordnung im historischen Kontext. Niklas Luhmann in Amerika*, München: Wilhelm Fink 2013, 7–21.
Habermas, Jürgen, „Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein“, in: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, 195–216.
Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg: Herder 2003.
–: „Religiöse Verdoppelung von Welt. Die Funktion der sakral-profan-Unterscheidung“, in: Johann Evangelist Hafner/Joachim Valentin (Hg.), *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 127–161.
Hardtwig, Wolfgang, „Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität: Der Historismus in neuer Sicht“, in: *Historische Zeitschrift* 252/1 (1991), 1–32.
Hartog, François, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time* [2003], New York: Columbia University Press 2015.
–: „*Chronos, Kairos, Krisis*: The Genesis of Western Time“, in: *History & Theory* 60/3 (2021), 425–439.
–: *Chronos: The West confronts Time* [2020]. New York: Columbia University Press, 2022 (Kindle-Version).
Haynes, Naomi, „The Expansive Present: A New Model of Christian Time“, in: *Current Anthropology* 61/1 (2020), 57–76.
Herrero, Montserrat, „Editorial: Deconstructing Historical Expectation: Lessons from the Pandemic“, in: *Political Theology* 21/7 (2020), 571–573.
Heschel, Susannah, „Theology as a Vision for Colonialism. From Supersessionism to Dejudaization in German Protestantism“, in: Eric Ames/Marcia Klotz/Lora Wildenthal (Hg.), *Germany's Colonial Pasts. In memory of Susanne Zantop (1945–2001)*, Lincoln: University of Nebrasca Press 2005, 148–163.
Hettling, Manfred/Schieder, Wolfgang, „Theorie des historisch Möglichen. Zur Historik von Reinhart Koselleck“, in: Dies. (Hg.), *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 9–60.
den Hollander, Jaap, „Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhmann Oberserved by a Historian“, in: Asuncion López Varela (Hg.), *Social Sciences and Cultural Studies – Issues of Language, Public Opinion, Education and Welfare*, Intec Open Access 2012, 39–58.

Hölscher, Lucian, *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart: Klett-Cotta 1989.

–: *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt: Fischer 1999.

–: „Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren", in: Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland, 1949–1989*, Essen: Klartext 2011, 203–214.

–: „Mysteries of Historical Order: Ruptures, Simultaneity and the Relationship of the Past, the Present and the Future", in: Chris Lorenz/Berber Bevernage (Hg.), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 134–151.

Howard, Thomas Albert, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, New York: Cambridge University Press 2000.

Jaeschke, Walter, „Säkularisierung", in: Hubert Cancik/Horst Groschopp/Frieder Otto Wolf (Hg.), *Humanismus: Grundbegriffe*, Berlin: De Gruyter 2016, 359–365.

Joas, Hans, „Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Koselleck", in: Joas, Hans/Vogt, Peter (Hg.), *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: Suhrkamp 2011, 319–338.

Jones, Rufus M., „Secular Civilization and the Christian Task", in: *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems: Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council, March 24th.–April 8th., 1928*, London: Humphrey Milford 1928, 284–338.

Jordheim, Helge, „*Begriffsgeschichte* According to Gumbrecht – Or: What Meaning Can and Cannot Convey. Rez. Hans Ulrich Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, München: Fink 2006", in: *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 13/1 (2009), 209–218.

–: „Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization", in: *History & Theory* 53/4 (2014), 498–518.

Junginger, Horst, „Etsi deus non daretur: Die Säkularität von Religionswissenschaft", in: Christoph Auffarth/Alexandra Grieser/Anne Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen: Tübingen University Press 2021, 119–139.

Keedus, Liisi, „Time Outside History: Politics and Ontology in Franz Rosenzweig's and Mircea Eliade's Reimagined Temporalities", in: Marek Tamm/Laurent Olivier (Hg.), *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, London: Bloomsbury Academic 2019, 101–115.

Keller, Catherine, *Political Theology of the Earth: Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York: Columbia University Press 2018.

Kippenberg, Hans, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck 1997.

–: „Religious history, displaced by Modernity", in: *Numen* 47/3 (2000), 221–243.

–: „Theologie – Religionswissenschaft: Ist eine komplementäre Konstruktion denkbar?", in: Kurt Nowak u.a. (Hg.), *Adolf Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft. Wissenschaftliches Symposion aus Anlaß des 150. Geburtstages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 289–297.

–: „Religion in der Öffentlichkeit moderner Kultur“, in: Karsten Lehmann/Ansgar Jödicke (Hg.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, Würzburg: Ergon 2016, 27–49.

–: „Dialektik der Entzauberung: Säkularisierung aus der Perspektive von Webers Religionssystematik“, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), *Alte Begriffe – Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 81–116.

Kippenberg, Hans/von Stuckrad, Kocku, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München: Beck 2003.

Klein, Rebekka, „Revolution im Zeitalter der Immanenz. Die Macht des Vollzugs der Freiheit als Problem der Politischen Theologie“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 63/2 (2019), 144–163.

Knoblauch, Hubert, „Einleitung: Die Refiguration der Religion“, in: Ders. (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim: Beltz Juventa 2020, 7–28.

Kohl, Karl-Heinz, „Neo-Gnostiker. Rituale und religiöse Denkmuster der Klimabewegung“, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 14/1 (2020), 43–51.

Kollodzeiski, Ulrike, „Die Geburt der Religion? Genealogie in der Religionswissenschaft“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29/2 (2021), 238–258.

Korsch, Dietrich: „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“, in: Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 248–259.

Körtner, Ulrich, „Klimapolitik – die Religion der Zukunft?“ Blogpost auf *evangelisch.de*, 30. September 2019, https://www.evangelisch.de/inhalte/160825/30-09-2019/klimapolitik-die-religion-der-zukunft (22. Februar 2022).

Koschorke, Albrecht, *Hegel und wir. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2013*, Berlin: Suhrkamp 2015.

–: „Zukunftsangst und Naherwartung. Über aktuelle Endzeitszenarien und ihre Konflikte“, in: Frank Adloff u. a. (Hg.), *Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe, Krise, Normalisierung*, Frankfurt: Campus 2020, 29–47.

Koselleck, Reinhart, „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München: Fink 1973, 211–222.

–: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, 260–277.

–: „Vorwort“, in: Karl Löwith (Hg.), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1984], Stuttgart: Metzler 2007, IX–XIV.

–: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959], Frankfurt: Suhrkamp 2013.

–: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt: Suhrkamp 2013.

Koselleck, Reinhart u. a., Art. „Geschichte, Historie“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2*, Stuttgart: Klett-Cotta [1975] 2004 (Studienausgabe), 593–717.

Krech, Volkhard, „Die Historisierung heiliger Schriften“, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2009, 613–641.

–: „Secularization, Re-Enchantment, or Something in between? Methodical Considerations and Empirical Observations Concerning a Controversial Historical Idea“, in: Marion Eggert/Lucian Hölscher (Hg.), *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden/Boston: Brill 2013, 77–108.

–: „Nur wer β sagt, kann auch α sagen. Zur Reinhard Schulzes Ansatz der ‚retrospektiven Genealogie‘“, in: Florian Zemmin/Johannes Stephan/Monica Corrado (Hg.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill 2018, 85–110.

–: „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion? Eine differenzierungstheoretische Lesart der *Religionssoziologie* von Wolfgang Eßbach“, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 103–130.

Krech, Volkhard/Hölscher, Lucian, „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 14–17.

Krell, Marc A., „Fashioning a neutral zone: Jewish and Protestant socialists challenge *Religionswissenschaft* in Weimar Germany“, in: Andreas Gotzmann/Christian Wiese (Hg.), *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden: Brill 2007, 193–223.

Kuehn, Evan F., „Is the Climate Crisis a Secular Eschatology? What does religion have to do with climate change activism?“ Blogpost auf *Sightings: Reporting and commenting on the role of religion in public life*, 3. Oktober 2019, https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/climate-crisis-secular-eschatology (6. Februar 2022).

Landwehr, Achim, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt: Fischer 2016.

–: „Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte“, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, 128–156.

Latour, Bruno, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime* [2016], Berlin: Suhrkamp 2020.

Latour, Bruno/Chakrabarty, Dipesh, „Conflicts of Planetary Proportion – A Conversation“, in: *Journal of Philosophy of History* 14/3 (2020) (=Special Issue on Historical Thinking and the Human, Hg. Marek Tamm, Zoltán Boldizsár Simon), 419–454.

Lebovic, Nitzan, „Martin Buber“, Blogpost auf: *Critical Theory for Political Theology 2.0*, 6. Juli 2021, https://politicaltheology.com/martin-buber/ (03. April 2022).

van der Leeuw, Gerardus, *Bilanz des Christentums*, Zürich: Rascher 1947.

Lessing, Gotthold Ephraim, „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ [1777], in: Ders., *Werke, Band 8. Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, München: Hanser 1979, 9–14.

Lincoln, Bruce, „Theses on Method“ [1996], in: *Method & Theory in the Study of Religion* 17/1 (2005), 8–10.

Löwith, Karl, „Christentum und Geschichte“, in: *Numen* 2/3 (1955), 147–155.

–: „Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt“, in: Ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart: Kohlhammer 1960, 93–126.

–: Art. „Sinn der Geschichte“, in: Alexander Randa (Hg.), *Handbuch der Weltgeschichte, Bd. 3: Abendland III, Totalbild der Menschheit*, Olten: Walter 1962, 2681–2684.

–: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart: Metzler 2004.
–: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1984], Stuttgart: Metzler 2007.
Lübbe, Hermann, „Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie", in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: Pustet 1964, 221–239.
–: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* [1965], Freiburg: Karl Alber 2003.
Luhmann, Niklas, „Religion als System. Thesen", in: Karl-Wilhelm Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt: Luchterhand 1972, 11–13.
–: „Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution", in: Karl-Wilhelm Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt: Luchterhand 1972, 15–132.
–: *Funktion der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp 1977.
–: „Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe", in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1*, Frankfurt: Suhrkamp 1980, 235–300.
–: „Die Ausdifferenzierung der Religion", in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, 259–357.
–: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1990.
–: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.
–: „Kultur als historischer Begriff", in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4*, Frankfurt: Suhrkamp 1995, 31–54.
–: „Religion als Kultur", in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt: Fischer 1996, 291–315.
–: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1997.
–: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2002.
Mack, Burton L., „On redescribing Christian origins", in: *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3 (1996), 247–269.
Mas, Ruth, „On the Apocalyptic Tones of Islam in Secular Time", in: Markus Dressler/Arvind-Pal S. Mandair (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, New York: Oxford University Press 2011, 87–103.
Mehring, Reinhard, „Negativer Kantianismus. Kosellecks sinnkritische ‚Primärerfahrung'", in: Manfred Hettling/Wolfgang Schieder (Hg.), *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021, 347–370.
Metzger, Franziska, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern: Haupt (UTB) 2011.
Meyer, Christian, „Außerwestliche Konzepte von Zeit am Beispiel China. Historische Zeit, rituelle Zeit und Situationalität", in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 37/1 (2020), 187–199.

Mittmann, Thomas, „Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung ‚des Islams' in der BRD seit den 1960er Jahren", in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 267–289.

–: „The Lasting Impact of the ‚Sociological Moment' on the Churches' Discourse of 'Secularization' in West Germany", in: *Journal of Religion in Europe* 9/2–3 (2016), 157–176.

Mohn, Jürgen, „Zur Phänomenologie religiöser Zeitvorstellungen. Eine Problemskizze aus religionswissenschaftlicher Sicht", in: Axels Michaels/Daria Pezzoli-Olgiati/ Fritz Stolz (Hg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern: Peter Lang 2001, 307–329.

–: „Religion oder Religion? Religionswissenschaftliche Beobachtungen zum 7. Kapitel von Karl Barths ‚Der Römerbrief' aus dem Jahr 1922", in: *Theologische Zeitschrift* 75/4 (2019), 284–306.

–: „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie: Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation", in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.), *Themen und Probleme theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 181–191.

Müller, Ernst, „Säkularisierung und Begriffsgeschichte. Eine kritische Revision", in: *Interjekte* 9 (2017), 16–25.

Myers, David N., *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press 2003.

Nagel, Alexander-Kenneth, *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript 2021.

Nassehi, Armin, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Neuauflage mit einem Beitrag „Gegenwarten"*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2008.

–: *Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests*, Hamburg: Kursbuch Edition 2020.

–: *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft*, München: Beck 2021.

Neunhäuserer, Judith, *Die Gaia-Hypothese im Fokus der Europäischen Religionsgeschichte: Zum ‚vertikalen Transfer' eines Weltbildes von Wissenschaft in den Bereich der Religion*, LMU München: Masterarbeit am Interfakultären Studiengang Religionswissenschaft 2021 (unveröffentlicht).

Nietzsche, Friedrich, „Unzeitgemäße Betrachtungen 2: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" [1874], in: Ders., *Kritische Studienausgabe, Bd. 1*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007, 243–334.

Nirenberg, David, *„Jüdisch" als politisches Konzept. Eine Kritik der Politischen Theologie*, Göttingen: Wallstein 2013.

Northcott, Michael, „Eschatology in the Anthropocene: From the chronos of deep time to the kairos of the age of humans", in: Clive Hamilton/Christophe Bonneuil/ François Gemenne (Hg.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, Abingdon: Routledge 2015, 100–111.

Opitz, Peter J., „Eclipse of Reality – Versuch einer werkgeschichtlichen Einordnung", in: Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*, hrsg. von Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz 2010, 109–156.

Ott, Karl-Heinz, *Verfluchte Neuzeit. Eine Geschichte des reaktionären Denkens*, München: Hanser 2022.

Otto, Bernd-Christian/Rau, Susanne/Rüpke, Jörg (Hg.), *History and Religion: Narrating a Religious Past*, Berlin: De Gruyter 2015.
Overbeck, Franz, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* [1919], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
Pannenberg, Wolfhart, „Heilsgeschehen und Geschichte", in: *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre* 5/3 (1959), 218–237, sowie 5/4 (1959), 259–288.
–: „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971, 252–295.
–: „Das Nahen des Lichts und die Finsternis der Welt", in: Emil Angehrn u.a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, 237–251.
Peter, Frank, „Genealogien des Religionsbegriffes und die Grenzen der Religionsfreiheit in Europa", in: Florian Zemmin/Johannes Stephan/Monica Corrado (Hg.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill 2018, 61–84.
Pollack, Detlef, „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie", in: *Geschichte und Gesellschaft* 37/4 (2011), 482–522.
–: „Säkularisierung", in: Detlef Pollack u.a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2018, 303–327.
Rasch, William, *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*, Stanford: Stanford University Press 2000.
Reddy, William M., „The Eurasian Origins of Empty Time and Space: Modernity as Temporality Reconsidered", in: *History & Theory* 55/3 (2016), 325–356.
Riebeling, Zachary, „Trauma Delegitimized: Karl Löwith and the Cosmic View of History", in: *History & Theory* 60/1 (2021), 23–49.
Roitman, Janet, *Anti-Crisis*, Durham: Duke University Press 2014.
Rosenberger, Michael, „Die Ratio der ‚Klima-Religion'. Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit klimaskeptischen Argumenten", in: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society* 23/2 (2014), 93–99.
Rüpke, Jörg, Art. „Zeit", in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion, Bd. 3*, Stuttgart: Metzler (2000), 697–702.
von Sass, Hartmut, „Von Deutungsmächten wunderbar verborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie", in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.), *Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 11–37.
Sauerbrey, Anna, „‚Fridays for Future' als Religion? Alle verehren Greta. Warum trägt die Bewegung ‚Fridays for Future' quasi-religiöse Züge? Hans Joas über das Heilige und den Unterschied zum Charismatischen", in: *Der Tagesspiegel*, 20. April 2019, https://www.tagesspiegel.de/kultur/fridays-for-future-als-religion-alle-verehren-greta/24238760.html (23. Februar 2022).
Schlieter, Jens, „‚Aufgabe der Philosophie ist, die Vernunft der Religion zu zeigen.' Philosophie als religionskritisches und religionsproduktives Medium am Beispiel des Hegel'schen Systems", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14/2 (2007), 133–155.

–: „Methodologie als Shibboleth? Methodische und theoretische Differenzen zwischen theologischer und religionswissenschaftlicher Religionsforschung“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 29/1 (2012), 73–96.

Schlögl, Rudolf, „Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie“, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 7/1 (2001), 23–45.

Schmidt, Christoph, „Die theopolitische Stunde. Martin Bubers Begriff der Theopolitik, dessen prophetische Ursprünge, dessen Aktualität und Bedeutung für die Definition zionistischer Politik“, in: Ders., *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*, München: Fink 2009, 205–225.

Schmitt, Carl, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* [1970], Berlin: Duncker & Humblot 2017.

Schmitz, Alexander, „Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand: Karl Löwith und Carl Schmitt“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1/2 (2007), 376–383.

Schüßler, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer 2013.

Sheehan, Jonathan, „When was Disenchantment? History and the Secular Age“, in: Michael Warner/Jonathan VanAntwerpen/Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2010, 217–242.

–: „Modernity“, Blogpost auf: *The Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, 12. Juni 2020, https://tif.ssrc.org/2020/06/12/modernity-sheehan/ (5. März 2021).

–: „In the Christian Archives: Sacrifice, the Higher Criticism, and the History of Religion“, *Forum: History's Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–19 (first view article).

Sheehan, Jonathan/Trüper, Henning/Wimmer, Mario, „Beyond Secularized Eschatology: Introductory Remarks“, *Forum: History's Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–9 (first view article).

Simon, Zoltán Boldizsár, *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century* [2019], London: Bloomsbury Academic 2021.

Simon, Zoltán Boldizsár/Tamm, Marek, „Historical Futures“, in: *History & Theory* 60/1 (2021), 3–22.

Smith, Jonathan Z., „A Slip in Time Saves Nine: Prestigious Origins Again“, in: John Bender/David E. Wellbery (Hg.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford: Stanford University Press 1991, 67–76.

Sosoe, Lukas, „Ist die Säkularisierung noch ein brauchbarer Begriff? Eine systemtheoretische Antwort“, in: Otfried Höffe/Andreas Kablitz (Hg.), *Religion im säkularen Europa*, Paderborn: Wilhelm Fink 2018, 53–72.

Stausberg, Michael, „Approaches to the Study of ‚Time‘ in the History of Religions“, in: *Temenos* 39–40 (2003–2004), 247–268.

–: „There is life in the old dog yet: An introduction to contemporary theories of religion“, in: Ders. (Hg.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, London: Routledge 2009, 1–21.

–: „Editorial: Challenging the Secular“, in: *Religion* 51/4 (2021), 499–500.

Steenblock, Volker, „Das ‚Ende der Geschichte‘. Zur Karriere von Begriff und Denkvorstellung im 20. Jahrhundert“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 333–351.

Stichweh, Rudolf, „Systemtheorie und Geschichte“, in: Frank Welz/Uwe Weisenbacher (Hg.), *Soziologische Theorie und Geschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1998, 68–79.

Stimilli, Elettra, „Editorial: Apocalyptic Time“, in: *Political Theology* 21/5 (2020), 391–392.

von Stuckrad, Kocku, *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin: De Gruyter 2014.

Styfhals, Willem, „Blumenberg, Latour and the Apocalypse“, in: Agata Bielik-Robson/Daniel Whistler (Hg.), *Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg*, Cham: Palgrave Macmillan 2020, 61–79.

Styfhals, Willem/Symons, Stéphane, „Introduction“, in: Dies. (Hg.), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, Albany: State University of New York Press 2019, 1–18.

Svenungsson, Jayne, „A Secular Utopia: Remarks on the Löwith–Blumenberg Debate“, in: Elena Namli/Jayne Svenungsson/Alana M. Vincent (Hg.), *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, Amsterdam: Rodpoi 2014, 65–78.

–: *Divining History: Prophetism, Messianism and the Development of the Spirit*, New York: Berghahn 2016.

Tamm, Marek/Olivier, Laurent, „Introduction: Rethinking Historical Time“, in: Dies. (Hg.), *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, London: Bloomsbury Academic 2019, 1–20.

Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie*, Bern: A. Francke 1947.

–: „Geschichtsphilosophie und Historik. Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik“, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (=Poetik und Hermeneutik, Bd. 5), München: Fink 1973, 490–499.

Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter* [2007], Berlin: Suhrkamp 2020.

Timm, Hermann, „Karl Löwith und die protestantische Theologie“, in: *Evangelische Theologie* 27/11 (1967), 573–594.

Trein, Lorenz, „Religion und Staat in der europäischen Religionsgeschichte: Zur historischen Sinnbildung einer Differenz bei Jacob Burckhardt“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21/1 (2013), 97–113.

–: „Die Zeit der Gegenwart. Historiographische Aspekte von Religion in religionswissenschaftlicher Perspektive“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24/1 (2016), 1–16.

–: „‚Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen‘. Theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht“, in: *Theologische Zeitschrift* 76/1 (2020), 56–77.

–: „Multiple Times of Disenchantment and Secularization“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber’s Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 71–85.

–: „On Genealogy Critique of Secularized Christianity“, in: *Political Theology* 22/6 (2021), 457–474.

Troeltsch, Ernst, „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ [1898], in: Ders., *Gesammelte Schriften, Band 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1913, 729–753.

Trüper, Henning, „Japan in Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie“, in: Galili Shahar/Felix Steilen (Hg.), *Karl Löwith. Welt, Geschichte, Deutung* (=Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 47), Göttingen: Wallstein 2019, 65–96.

Trüper, Henning/Chakrabarty, Dipesh/Subrahmanyam, Sanjay (Hg.), *Historical Teleologies in the Modern World*, London: Bloomsbury Academic 2015.

Tyrell, Hartmann, „Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit“, in: Michael Hainz u. a. (Hg.), *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Wiesbaden: Springer 2014, 51–66.

Unsichtbares Komitee, *Jetzt* [2017], Hamburg: Edition Nautilus 2017.

Vondung, Klaus, *Die Apokalypse in Deutschland*, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1988.

Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1924.

Warnach, Viktor, „Rez. Jesus von Rudolf Bultmann, Mohr-Siebeck, Tübingen 1951“, in: *Zeitschrift für Liturgiewissenschaft* 6/1 (1959), 201–202.

Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, in: Ders., *Wissenschaft als Beruf & Politik als Beruf* [1917/1919] (=Max Weber Gesamtausgabe I/17), hrsg. von Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 70–111.

–: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften* (=MWG I, 22-2), Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Weidner, Daniel, „‚Geschichte gegen den Strich bürsten‘. Julius Wellhausen und die jüdische ‚Gegengeschichte‘“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54/1 (2002), 32–61.

–: „Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart“, in: Ders. (Hg.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin: Suhrkamp 2010, 7–35.

–: „Rhetorik der Säkularisierung und ‚Theorie‘ der Kultur. Zur Problemgeschichte und Aktualität des Religiösen in den Kulturwissenschaften“, in: *Interjekte* 9 (2017), 26–34.

–: „Historicism, *Religionsgeschichte*, and the Rhetoric of Eschatology“, *Forum: History’s Religion*, in: *Modern Intellectual History* (2021), 1–17 (first view article).

Weiß, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht 1892.

–: *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, Gießen: J. Ricker’sche Verlagsbuchhandlung 1901.

Wenz, Gunther, „Karl Löwith. Heideggerschüler und philosophischer Lehrer Pannenbergs“, in: Ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 381–403.

Wetters, Kirk, „Genealogy Trouble: Secularization and the Levelling of Theory“, in: Willem Styfhals/Stéphane Symons (Hg.), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, Albany: State University of New York Press 2019, 21–50.

Wolfe, Judith, „Eschatology“, in: Joel D.S. Rasmussen/Judith Wolfe/Johannes Zachhuber (Hg.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*, New York: Oxford University Press 2017, 676–695.

Woodhead, Linda, „Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example“, in: *Society* 53/1 (2016), 41–46.

Yelle, Robert A., „The Hindu Moses: Christian polemics against Jewish ritual and the secularization of Hindu law under colonialism“, in: *History of Religions* 49/2 (2009), 141–171.

–: „The Trouble with Transcendence: Carl Schmitt's ‚Exception‘ as a Challenge for Religious Studies“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22/2–3 (2010), 189–206.

–: *The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*, New York: Oxford University Press 2013.

–: *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, London: Bloomsbury Academic 2013.

–: *Sovereignty and the Sacred: Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2019.

–: „‚An Age of Miracles‘: Disenchantment as a Secularized Theological Narrative“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 129–148.

Yelle, Robert A./Trein, Lorenz „Introduction“, in: Dies. (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 1–8.

Zabel, Hermann/Conze, Werner/Strätz, Hans-Wolfgang, Art. „Säkularisation, Säkularisierung“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5*, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 789–829.

Ziemann, Benjamin, „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen: Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 3–36.

Namensregister

Sachregister

Religion: Debatten und Reflexionen

Herausgegeben von
Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink,
Susanne Talabardon und Matthias Wüthrich

Religion: Debatten und Reflexionen (RDR) ist eine Reihe, die sich auf vorwiegend gegenwarts-bezogene gesellschaftliche Debatten und wissenschaftliche Reflexionen über Religion bezieht.

Gegenstand der Reihe bilden dementsprechend Beiträge, die auf die gesellschaftliche Bedeutung religiöser Diversität im Kontext von Recht, Politik, Bildung, Medien und Wirtschaft ebenso reflektieren wie auf die Kontroversen um Säkularisierung und postsäkulare Gesellschaft. Im Fokus stehen Konflikte, Spannungen, Brüche, Transformationen und Erosionen, aber auch die Neuentwicklungen und übergreifenden Gemeinsamkeiten von Religion. Gleichzeitig versammelt die Reihe aber auch Beiträge, die auf einer Metaebene über die dabei vorausgesetzten Religionsverständnisse und Verhältnisbestimmungen nachdenken.

Die Reihe bietet ein interdisziplinäres und internationales Forum für wissenschaftlich anspruchsvolle Monographien und Sammelbände aus den Bereichen Religionswissenschaft, Theologie, Jüdische Studien, Islamwissenschaft, Rechtswissenschaft und weiterer Gesellschafts- und Kulturwissenschaften und wird durch ein entsprechend zusammengesetztes Herausgeberteam verantwortet.

ISSN: 2700-7138
Zitiervorschlag: RDR

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter *www.mohrsiebeck.com/rdr*



Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com